DIE HAUSURNEN UND DIE HEILIGKEIT DES HAUSES

VON

GEORG SVERDRUP

Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo
II. Hist.-Filos. Klasse 1939. No. 1

OSLO
I KOMMISJON HOS JACOB DYBWAD
1939

Fremlagt i den hist.-filos. klasses møte den 20. januar 1939 av Liestøl

Trykt for Oslo kommunes fond

A. W. BRØGGERS BOKTRYKKERI A/S

Unter den Archäologen haben sich die Hausurnen schon lange einer lebhaften Aufmerksamkeit erfreut. Die Ursache dazu liegt auf der Hand. Diese eigentümlichen Totengefässe sind kulturgeschichtliche Dokumente ersten Ranges, indem sie zunächst verschiedene Behausungen der Lebenden wiederspiegeln. Das hat die Forschung unwiderlegbar festgestellt, wenn auch über die Art dieser Gebäude neulich eine gewisse Uneinigkeit sich geltend gemacht hat. In dieser Anknüpfung an Haus und Hof liegt der Sinn der Hausurnen, der aber tiefer ist als die herkömmliche Auffassung ahnen läßt. Wenn man das Problem der Hausurnen mit der Betrachtung abfertigt, daß das Haus für den Toten denselben Wert hatte wie für den Lebenden, übersieht man leicht die Tatsache, daß im Totenkult Maßregeln, die anscheinend nur praktischer Art sind, immer auch auf einer Glaubensgrundlage ruhen.

Die geographische Verbreitung der Hausurnen zeigt einen merkwürdigen Zusammenhang auf der nur *die* Erklärung zulassen kann, daß sie als Kulturgut von Volk zu Volk getragen sind.[1] In Italien kommen sie besonders in dem südwestlichen Toscana und in Latium vor, wo sie nach den Beigaben zu urteilen überwiegend an den Übergang zwischen der Bronze- und Eisenzeit und an die Villanovazeit geknüpft sind.[2] In Deutschland begegnen uns die Hausurnen an vier Stellen. Ihre reichste und vielseitigste Entwickelung erfahren sie in dem nördlichen und westlichen Harzvorlande. Eine kleinere Gruppe kommt in Prignitz—Mecklenburg vor, eine dritte in der Landschaft Pomerellen und der östlichen Spitze Pommerns nahe an der Mündung

---

[1] C. Engel: Herkunft und Ausbreitung der früheisenzeitlichen Hausurnen Nord- und Mittel-Europas. Mannus VII, 1929, S. 96 ff.

[2] K. Friis Johansen in „De forhistoriske Tider i Europa" I, S. 356 f.

der Weichsel.[1] In Holstein sind zwei Exemplare gefunden. Zu ihnen gehören kulturgeographisch die dänische Gruppe, und hierzu schließt sich die schwedische.[2] Es sind heute schon weit über 200 Stück bekannt, von denen etwa 90 auf Deutschland entfallen, etwa ein Dutzend auf Schweden und Dänemark, mindestens 30 auf Krain, und an die 100 auf Italien.[3] Für ihre Zeitbestimmung geben die Grabformen und Beigaben eine feste Grundlage. Die ältesten gehören der Bronzezeit an, viele der vorrömischen Eisenzeit, mehrere größere Gruppen erst der römischen Kaiserzeit und Völkerwanderungszeit, so namentlich die aus Krain, aus Tripolis und aus Ostpreussen.[4]

Die Auffassung, die zuerst Fr. Lisch im Jahre 1849 in der Bezeichnung „Hausurne“ prägte, haben später mehrere Archäologen und Hausforscher weiterentwickelt. Ihre konsequenteste und umfassendste Ausgestaltung kriegte diese Theorie in einer grundlegenden Arbeit von Fr. Behn.[5] Die Voraussetzung, die diesem Werke zugrunde liegt, ist die intime Übereinstimmung zwischen Wohnung und Hausurne in Formen und Typen. „Der baugeschichtliche Wert dieser tönernen Gebilde ist deswegen so unvergleichlich hoch, weil wir in ihnen gleichzeitige Nachbildungen der ganzen Häuser besitzen“.[6] Behn meint folgende Typen aufstellen zu können: 1. Die Erdkuppelhütte (Wohngrubenbau). 2. Die Zelthütte (Dachhaus). 3. Die Rundjurte. 4. Das Rechteckhaus. 5. Das Pfahlhaus. Gegen die Auffassung daß die Hausurnen Nachbildungen von Wohnungen vorstellen, sind indessen schwerwiegende Einwendungen erhoben worden. Schon im Jahre 1913 wies Walther Schulz auf verschiedene Züge hin die einen anderen Ursprung voraussetzen müssen. Er glaubte höchstens die rechteckigen Urnen als Nachbildungen von Wohnhäusern gelten lassen zu dürfen und wollte in den runden Urnen eher Nebengebäude wie Vorrats- und Kochhäuser erkennen, die der Urnenform von vornherein mehr entsprechen.[7] Diesen Gedanken hat Franz Oelmann weiter geführt.

[1] C. Engel, a. a. O., S. 96 f.
[2] H. C. Broholm: Studier over den yngre Bronzealder i Danmark. Aarb. f. nord. oldk. og hist. III R. 23. b., 1933, S. 200.
[3] Fr. Oelmann: Hausurnen oder Speicherurnen. Bonner Jahrbücher 134, 1929, S. 3.
[4] Hoops Reallexicon der germ. Altertumskunde II, S. 462.
[5] Fr. Behn: Die Hausurnen. Vorgesch. Forsch. I, 1924.
[6] Fr. Behn: Altgermanische Kultur, 1935, S. 10.
[7] Walter Schulz: Über Hausurnen. Mannus 17, S. 81 ff.

Auf ein großes Material aus sehr verschiedenen Kulturkreisen gestützt kommt Oelmann zu dem Ergebnis daß die große Mehrzahl der Hausurnen sich als Nachahmung von Wohnbauten überhaupt nicht verständlich machen läßt. „Denn solche Wohnhäuser gibt es auf der ganzen Erde nicht. Es ist vielmehr der Speicherbau, der uns die nächsten Parallelen, z. T. von schlagender Uebereinstimmung bietet“.[1] Dafür spricht bei vielen ihre Form, die gar nichts Hausähnliches, dagegen nächste Verwandtschaft im Speicherbau aufweist. Auf die engsten Beziehungen zum Speicherwesen deutet auch die Art, wie die Türöffnung angebracht ist, wie das Dach und der Unterbau — einige haben Tragpfähle — beschaffen sind. Daraus muß aber gefolgert werden, daß die Hausurnen als Quelle für die Kenntnis des Wohnbaus vorgeschichtlicher Zeit auszuscheiden haben. Oelmann betont weiter daß diese Erklärung auf einer ganz anderen Auffassung dieser Leichenbehälter ruht als diejenige, die in dem Ausdruck „Hausurne“ verborgen liegt. Denn der Speicherbau ist durchaus nicht derselben Wurzel entsprossen wie der Wohnbau. Dieser hat seinen Ausgangspunkt in dem Dache, das zunächst auf die Erde gesetzt wird um vor allem dem Herdfeuer als Schutz zu dienen, während sich der Speicherbau aus dem Korbe, Kasten oder irdenem Topfe entwickelt hat, worin der Vorrat versteckt wurde.[2]

Fr. Behn hat in seinem Hausurnenbuch behauptet es sei sinnlos die Seele des Toten im Speicher wohnend sich vorzustellen.[3] Oelmann meint daß diese Vorstellung im Gegenteil natürlich und naheliegend ist. „Die Leiche bzw. ihre Reste sollen gegen völlige Vernichtung (namentlich durch Hunde und Raubtiere) so gut wie möglich geschützt werden weil nur so die Fortexistenz der Seele gewährleistet erscheint. So wird denn auch ohne weiteres verständlich daß so ziemlich aller Grab- und Grabmalbau der Erde in seinen Grundformen die engsten Beziehungen zum Speicherwesen und nicht zum Wohnbau hat“.[4] Er verweist auf die Sitte bei zahlreichen Völkern, namentlich in Indonesien und Ozeanien, die Gebeine der Toten in Speichern oder speicherartigen Gebäuden aufzubewahren. „Damit ist natürlich zwangsläufig die

[1] F. Oelmann, a. a. O., S. 25.
[2] Fr. Oelmann a. a. O., S. 32.
[3] Fr. Behn: Hausurnen, S. 86.
[4] Fr. Oelmann, S. 39.

Vorstellung verbunden, daß die Seele des Abgeschiedenen im Speicher ihren Sitz hat".[1] Er erinnert auch daran daß die unterirdischen Kuppelgräber der mykenischen Kultur schon im Altertum als ϑησαυροί bezeichnet wurden, und daß die bienenkorbförmigen „tymboi" Attikas, die auf den weißgrundigen Lekythen so häufig abgebildet sind, ihre einfachste Erklärung durch Vergleich mit den bienenkorbförmigen Lehmspeichern des heutigen Ägyptens und Vorderasiens findet.[2]

Oelmann streift hier ein Problem das einer näheren Untersuchung bedürfen könnte. Die Frage ist kompliziert, weil der ältere und primitivere Hausbau vielen Speicheranlagen zum Verwechseln ähnlich sind. Das gilt besonders der Rundhütte, die die gewöhnliche Bauform in vorgriechischer Zeit gewesen sein muß. Auch auf späteren Kulturstufen, wo andere Wohnungen im Brauch waren, wird diese älteste Hausform auf dem sakralen Gebiete ihre Nachwirkungen ausgeübt haben. In der religiösen Entwickelung begegnet uns ja überall die Neigung die Sitten, Bräuche und Gegenstände in althergebrachter Gestalt zu bewahren. Zwar verhält es sich so daß der vorgeschichtliche Mensch keine Archäologie treibt, wie Behn sich ausdrückt, ein Umstand aber der an und für sich zu der Schlußfolgerung nicht berechtigt „jede Spur archaisierender Züge im Gedankenkreis der Hausurnen" abzulehnen.[3] „When particularly important things are to be done", schreibt E. S. Ames, „the tendency is to employ older instruments or methods although the newer ways may be easier and more efficient".[4] Frazer verzeichnet viele Beispiele der Verwendung von Steingeräten in den heiligen Ceremonien bei Stämmen die mit Eisen völlig vertraut waren.[5] Außerordentlich bezeichnend ist ein Bericht bei Tylor von den Dyaken auf Borneo. Als man ihnen eine zweckmäßigere Weise Bäume zu fällen zeigte — mit einem v-förmigen Hiebe im Stamme — erließen sie Verbot gegen die neue Methode und setzten sogar eine Strafe auf ihre Verwendung.[6] Daß auch die

[1] Fr. Oelmann, S. 38—39.
[2] Ebenda, S. 39.
[3] Fr. Behn: Hausurnen, S. 113.
[4] E. S. Ames: The Psychologie of Religious Experience, London 1910, S. 61.
[5] Golden Bough I, S. 345.
[6] E. B. Tylor: Primitive Culture. London 1871, I, S. 64.

Griechen und die Römer unter dem Banne der Observanz, der „erstarrten Scheu"[1] standen, zeigen eben ihre heiligen Gebäude. Der uralte griechische Rundbau hielt sich zäh als Wohnung der Toten, während die Lebenden längst in Rechteckhäusern wohnten.[2] In manchen voneinander weit entfernten Landschaften, in der Argolis, in Attika, in Boiotien, in Thessalien, auf den Inseln, wurden Kuppelgräber errichtet, die als ein Festhalten des ältesten bienenkorbförmigen Typus des Rundhauses zu betrachten sind.[3] Das Heiligtum, in dem die römische Vesta verehrt wurde, hatte auch den alten Grundriß der Rundhütte beibehalten, wie die noch bewahrten Reste eines dem Vestatempel analogen Heiligtumes erkennen lassen.[4]

Der Erklärung der Hausurnen als Nachahmungen von Kornspeichern haben sich die meisten deutschen Archäologen angeschlossen. La Baume findet die Beweise Oelmanns „derart schlagend daß an der Richtigkeit der Deutung nicht gezweifelt werden kann".[5] Wie man Korn und andere Vorräte im Speicher aufbewahrt, so setzte man den Leichenbrand in speicherähnlichen Tongefässen bei. Auch der schwedische Forscher Sune Lindqvist ist von dem Zusammenhang zwischen Hausurnen und Speichern überzeugt.[6] Aber auch eine mehr kritische Haltung — besonders unter nordischen Archäologen — hat sich geltend gemacht. Eine vermittelnde Stellung nimmt der dänische Forscher H. C. Broholm ein. Mehrere der Urnen die Behn bespricht, — z. B. diejenige von Königsaue — hält auch er für Nachahmungen von Wohnhäusern. Er verweist ferner auf die Untersuchungen Gudm. Hatts auf Mors und Himmerland in Jütland, wo Hausstätten bloßgelegt sind, die an die viereckigen Hausurnen sehr erinnern. Mit Behn neigt er zu der Ansicht daß die Pfahlhausurnen aus Pomerellen wirkliche Wohnhäuser repräsentieren können. In der Hauptsache pflichtet er indessen Oelmann bei, indem er für bewiesen hält, daß

[1] G. van der Leeuw: Phänomenologie der Religion, S. 31.
[2] O. Kern: Die Religion der Griechen I, Berlin 1926, S. 160.
[3] De forhistoriske Tider i Europa I, S. 203.
[4] A. B. Cook in Classical Review 1902, s. 376.
[5] La Baume: Gesichtsurnen und Hausurnen. Archiv für Anthropologie. Neue Folge, 22, 1935, S. 7.
[6] S. Lindqvist: Svenskarna i heden tid, Stockholm 1935, s. 106.

viele, ja die Hauptmasse der Hausurnen die Merkmale des Speichers zeigen.[1]

Primitive Totenpflege ist immer Totenkultus und gehört als solcher in die Sphäre der Religion. Es meldet sich deshalb die Aufgabe die Hausurnen der jüngsten Bronze- und älteren Eisenzeit religionsgeschichtlich zu beurteilen. Ein Versuch in dieser Richtung ist schon jedenfalls angedeutet. Walter Schulz hat in einem kleinen Aufsatz an die römischen *di penates* angeknüpft, die als göttliche Wesen geehrten Vorfahren. Ihre Bedeutung ist klar; sie beschützen den *penus*, den Vorrat, und halten sich im Speicherraum auf. Auf germanischem Boden ist der Hauskobold eine entsprechende Gestalt. Die Nisse sind auch Seelen der Vorfahren, die in der Scheune und im Stalle ihr Spiel treiben und die abgemähte Habe schützen. Die Speicherbauten waren also Aufenthaltsorte der Toten, und so wird es verständlich daß man eine Nachahmung des Vorratshauses als Behälter für den Leichenbrand verwenden konnte.[2]

Obgleich die Ausführungen Schulz' Korrektionen bedürfen, deuten sie einen Weg an, der in den Kultus und Glauben der alten Griechen und Römer tief hineinführt. Auf antikem Boden sind nämlich Sitten und Vorstellungen die sich an Haus, Grab und Vorratskammer knüpfen, in vielfacher Weise in einander geflochten. Von einer ausführlichen Erörterung dieser Verbindungen kann hier nicht die Rede sein; wir müssen uns damit begnügen einige Hauptzüge in der Entwickelung bloßzulegen.

Die Charakteristik des Koboldes die Schulz gibt, ist nicht ganz glücklich. In der neueren Volksüberlieferung ist der Kobold ein sonderbares Mischwesen, in dem allerlei Vorstellungen von verschiedenen Naturwesen, Wald- und Feldgeistern, Toten- und Ahnengeistern und dazu noch Verehrung von Hausgötzen und Gerätfetischismus untrennbar zusammengeflochten sind. Es ist aber schwer das Alter dieser Züge festzustellen. Zwar werden in althochdeutschen Glossen des 10. und 11. Jahrhunderts die lateinischen *penates* und *lares* mit „Hausgott" wiedergegeben.[3] Weiter gibt Notker (gestorben 1022) das Wort *lar* mit *ingoumo* = Schirmer des Hauses, *penates* mit *ingesid*

[1] H. C. Broholm, a. a. O., s. 197—199.
[2] Mannus XVII, S. 87.
[3] E. G. Graff: Althochdeutscher Sprachschatz IV, S. 151.

wieder. Ob das aber Bezeichnungen altgermanischer Hausgeister gewesen sind, bleibt ungewiß.[1] Das Entscheidende ist indessen daß die älteste und glaubwürdigste Volksüberlieferung, wie wir sie in dem nordischen Namengut besitzen, die altgermanischen Hausgeister mit der Natur verknüpft. Die schwedischen Wörter *tomte, tomtebisse, tomtegubbe, tomtekall* samt die norwegischen *tomtevette* und *tomtegubbe* sind Ableitungen aus dem Wort *tomt*, das „Bauplatz" bedeutet, Stätte wo ein Haus gebaut werden soll. In ähnlicher Weise gehen andere norwegische Namen dieses Wesens: *tuften, tuftebonde, tuftekall, tuftevette* auf das Wort *tuft* zurück, der Grund wo ein Gebäude aufgeführt wird. In dieselbe Vorstellungssphäre weisen die norwegischen Zusammensetzungen mit *tun-* der „Hof", „bebaute Stätte" bedeutet: *tunkall, tunvord*, womit *gardvord* wie auch *gardbo, gardsbonde, gardsrå* und die dänischen *gårdbo, gårdbonisse* zusammengestellt werden können.[2] Zu der letzten Namengruppe gehört auch der deutsche *Kobold*, falls das Wort, „Hauswalter" bedeutet. Der erste Teil wird dann aus dem anord. *kofe*, ags. *kofa*=Gemach, Kammer, abgeleitet; der zweite Teil gehört zu dem Zeitwort „walten". *Kobold* wäre somit dem ags. *cofgodu, cofgodas* = penates, lares, gleichzusetzen.[3]

Die verschiedenen nordischen Namen des Hausgeistes zeigen somit in eine bestimmte Richtung; sie bezeichnen ihren Träger als ein Naturwesen, das ursprünglich auf dem Felde hauste wo der Hof später seinen Platz fand. E. Birkeli verweist hier auf den Urbesitz als ein heiliges Recht, an dem keine spätere Occupation rütteln konnte. Wenn er aber den Roder, den Gründer des Hofes (norw. bumann, rudkall) als den einzigen Träger dieses Rechtes betrachtet,[4] übersieht er einen weit verbreiteten Volksglauben: In der Erde wohnt ein Volk, Natur- oder Erdgeister, die mit dem Totenkulte nichts oder jedenfalls anfänglich nichts zu tun haben; sie waren vor den Menschen und ihren Häusern da und sind deshalb die ursprünglichen und rechtmäßigen Besitzer des Bodens. Damit stimmt die über das ganze germanische

[1] Hoops Reallexicon der germ. Altertumskunde II, S. 456.
[2] G. Landtman: Hustomtens förvantskap och härstämning. Folkl. och etnogr. studier III, S. 22.
[3] Fr. Kluge: Etym. Wörterbuch der d. Sprache, S. 251. K. Helm: Altgerm. Rel. geschichte, S. 141. E. Mogh: Mythologie der Germanen, S. 292.
[4] E. Birkeli: Fedrekult i Norge (1938), S. 186 f.

Gebiet verbreitete Sitte bei der Wahl des Bauplatzes vorsichtig zu sein um den *genius loci* nicht zu reizen.[1] „Manche Leute scheuen sich einen Bauplatz für ein Haus zu suchen, wo sich Unterirdische aufhalten, oder der Bauherr muß sie vorher laut um Erlaubnis bitten".[2] Daß europeische Bauern an Mächte geglaubt haben, die in der Erde ihr Reich und auf das unbebaute Feld ein unanfechtbares Recht hatten, geht besonders aus dem slavischen Volksglauben hervor. Unter den russischen Votjaken herrschte die Sitte den Herrn des Ortes um Erlaubnis zu bitten und sich an einen Zauberer zu wenden, ehe man den Hof anlegte.[3] In der alten vedischen Literatur begegnen uns ähnliche Gestalten. Jeder Ort hatte seinen „Herrn", den man günstig stimmen mußte, ehe man in das Haus einzog.[4] In derselben Glaubenswelt wurzelt der schwedisch-finnische Brauch dem Kobolde Ausgiessungsopfer von Weihnachtsbier und Branntwein in der Stube am Platze des Hausherrn zu bringen.[5] Man hat sich ihn also unter dem Fußboden der Stube im Hausgrunde wohnend gedacht; so war er im buchtstäblichen Sinne was das Wort „tomte" aussagt: ein im Hausgrunde wohnendes Wesen. Wenn er aber an Haus und Hof geknüpft wurde, konnte er leicht mit den Ahnengeistern zusammenschmelzen. Besonders im norwegischen Volksglauben hat diese Mischung die Tradition tief geprägt. Der norwegische „gardvord" ist zunächst der Wiedergänger des Mannes, der den Hof erst rodete; deshalb ist es „eine Gemeinheit ihn von der Stätte vertreiben zu wollen, wo er seinen Zufluchtsort hat, so lange der Hof bebaut gewesen ist".[6] Im norwegischen Volksglauben hat der Ahnenkult eine mächtige Rolle gespielt. Wer sich ausschließlich mit dem Material unseres Volkes beschäftigt, wird deshalb leicht den Eindruck bekommen können daß alle Hof- und Hausgeister mit den Vorfahren identisch sind. Wer aber die ganze nordische Volksüberlieferung überblickt, muß in seinen Schlußfolgerungen zur Vorsicht gemahnt werden, weil

[1] H. F. Feilberg: Nissens historie (1919), S. 10 ff. G. Landtman: Hustomtens förvantskap. Folk. o. etnogr. Studier, III (1922), S. 23 ff.
[2] E. H. Meyer: Mythologie der Germanen (1903), S. 212.
[3] N. Holmberg: Permal. uskonto, S. 148.
[4] H. Oldenberg: Religion des Veda, S. 258.
[5] Olrik-Ellekilde: Nordens gudeverden, S. 310.
[6] E. Birkeli, a. a. O., S. 187.

die Tradition im ganzen genommen kein homogenes Gepräge trägt. Forscher wie G. Landtman und C. W. von Sydow, die hauptsächlich mit schwedisch-finnischem Material arbeiten, sind geneigt den Ursprung der Hausgeister im Totenglauben abzulehnen.

In die häusliche Menschenwelt eingezogen ist dieser wilde Natur- und Totengeist allmählich domestiziert worden. Die Wünsche die sich an die bunte Tätigkeit des Hofes knüpfen, haben seine Wirksamkeit reichlich entfaltet von Auditionen und Visionen unterstützt,[1] die in dem vielgestaltigen Treiben und den geheimnisvollen Geräuschen des alten Bauernhauses zahlreiche Anknüpfungen haben. Als „tomtegubbe" oder „nisse", dieser Spätkömmling unter den Hausgeistern (die norwegischen Auswanderer haben ihn nach Island nicht mitgenommen), ist er des Bauers treuester Helfer; er bringt Glück und Segen ins Haus, befördert das Gedeihen der Haustiere und die Dauer der eingeernteten Saat, wird aber nicht mit der Fruchtbarkeit in Zusammenhang gebracht.[2]

Die Verwandtschaft zwischen dem germanischen Hausgeist und den römischen *di penates* beruht also nicht darauf daß beide Totengeister sind. Nicht im Grabe, sondern mitten im häuslichen Leben sind sie zu finden. Der Name *penates* kennzeichnet ihren Träger als die im penus, in der Vorratskammer wohnenden und waltenden Götter. Sie wachen also über den Wohlstand des Hauses und sind mithin die eigentlichen Schutzgötter der Wirtschaft, *di familiares*.[3]

Es sind aber nicht nur die niedrigeren Naturwesen, die auf antikem Boden in die häusliche Atmosphäre hineingezogen sind. In derselben Gesellschaft begegnet uns auch kein Geringerer als der Gott Zeus in seiner Funktion als Hausgott. Sein Beiname ἑρκεῖος aus ἕρκος bezeichnet ihn als den Gehöftschützer, Hüter der umzäunten Hofstätte, und deckt sich inhaltlich mit den germanischen Bezeichnungen des Hof- und Hausgeistes.[4] In allen diesen Namen lebt eine Vorstellung die den idg. Völkern tief eingewurzelt ist: Innerhalb der umfriedeten menschlichen Wohnung herrscht Sicherheit, draußen aber, in Feld und Gebirg, wohnen die unheimlichen Mächte der wüsten Öde.

[1] C. W. von Sydow in „Nordisk Kultur«, XIX, S. 139.
[2] Olrik-Ellekilde, a. a. O., S. 298.
[3] G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer, S. 145.
[4] H. Sjövall: Zeus im altgriech. Hauskult. Lund 1931, S. 45.

Deshalb nennt auch der Germane seine Welt den Hof der Mitte, wie das die übereinstimmenden Namen in allen Sprachzweigen beweisen, got. *midjungards*, ahd. *mittilgart*, ae. *middangeard*, an. *miðgarðr*.[1] Außerhalb der bewohnten Welt liegt utgarðr, das Umland, wo die Dämonen hausen, das Reich der Riesen, *Jotunheimr*. Innerhalb des Herkos fühlten sich die Griechen nicht nur vor Feinden und wilden Tieren, sondern auch vor bösen Dämonen geschützt; hier hegte der göttliche Schirmherr des Zaunes den Hof ein und trennte ihn von dem unheimlichen Draußen. An das Wort ἕρκος knüpfte sich „die Vorstellung von Ruhe und Sicherheit, die bei uns das Wort Heim erweckt".[2] Nicht nur in den Vorstellungskreis der Indogermanen, sondern auch in die nördliche Heimat der Griechen verweist uns aber das Herkos, das als ein der nordischen Bauweise angehöriges Element der Wohnanlage auf hellenischem Boden aufgefaßt werden muß. Schon in der Steinzeit ist das Rechteckhaus mit einem großen Saale, in dem der Herd steht, und mit einem Vorraum oder einer Vorhalle davor in dem nordisch-thüringischem Kulturkreis fertig. Auf seiner Wanderung gegen Süden taucht dieser Typus zuletzt in den Palastbauten von Troja und Mykene auf, wo sie einen Grundriß zeigen, der wesentlich von den sonstigen Häusern in Griechenland und Orient abweicht. Aus dieser Hausform, dem griechischen Megaron, ging später das architektonische Wunderwerk des griechischen Tempels hervor.[3] Neuerdings ist bei Sarmenstorf im schweizerischen Kanton Aargau mehrere Schnurkeramische Grabhügel (der jüngeren Steinzeit) ausgegraben, die diesen Zusammenhang deutlich bloßgelegt haben. Einer der Grabhügel enthielt nämlich ein Totenhaus, das in allen Einzelheiten dem voll entwickelten zweiräumigen nordisch-griechischen Megarontyp entspricht.[4] Wie das Haus selbst und seine Bauherren ist sicherlich auch der göttliche Schirmherr des umzäunten Hofes von Norden her nach Griechenland gekommen.[5]

[1] J. de Vries: Altgerm. Rel. geschichte II, S. 96.
[2] M. P. Nilsson in 'Gött. gel. Anz.' 1914, S. 524.
[3] C. Schuchardt: Vorgeschichte von Deutschland, 1934, S. 64. F. Wirth: Der nordische Charakter des Griechentums. Mannus 30, 1938, S. 241.
[4] H. Reinerth in „Haus und Hof im nordischen Raum" I, S. 64 ff.
[5] H. Sjövall a. a. O., S. 46.

Wo das Haus unter den Schutz des Gottes gestellt wird, sind Haus und Tempel wesentlich eins. Das Haus beherbergt die Macht. Indem der Hauskult der mykenischen Fürsten in die Verehrung der Götter umgestaltet wurde, entwickelte sich der griechische Tempel aus dem Megaron. Der innige Zusammenhang zwischen Hof und Gotteshaus spiegelt sich in dem germanischen Worte *hof* ab, das sowohl „Einfriedung", „Wohnung" als „Tempel" bedeutet.[1] In den letzten Jahrhunderten des Heidentums ist im westskandinavischen Gebiete der *hof* die feste Bezeichnung des Gotteshauses geworden. Die Heiligkeit des Wortes ist aber viel älter; das zeigt der Umstand daß *hof* das technische Wort für Gotteshaus unter den südlicher wohnenden Germanen geworden war, ehe es die Norweger in diesem Sinne übernahmen.[2] Wie das Haus der germanischen Götter hatte auch ihr Kult in der menschlichen Wohnung seinen Anfang. Die ganze heidnische Zeit hindurch und weit in die unsrige herab begegnen uns Zeugen eines Kultus, der nicht die großen Stammes- oder Volksgötter umfaßt, und an dem sich deshalb nicht größere Verbände beteiligten, sondern an den einzelnen Hof geknüpft war; hier umfaßte er die Mächte, die mit dem Gedeihen des Hofes verbunden waren, und es muß eine Zeit gegeben haben, wo andere Mächte nicht gekannt waren, oder jedenfalls keinen Kultus genossen. Forscher die mit einem ursprünglichen Dualismus im Glauben und Kulte rechnen — Götter beziehungsweise Kultus inner- und außerhalb des Hofes — übersehen die Konsequenzen der grundlegenden Tatsache, daß die höheren Mächte im Wirkungskreise ihrer Verehrer geschaffen und geprägt sind. Die Welt, worin der Mensch lebt und wirkt, bestimmt das Wesen seiner Götter. Je enger und geschlossener diese Welt ist, desto einfacher und gleichmäßiger werden ihre Mächte. Unter unseren Vorfahren der Bronze- und frühen Eisenzeit war aber diese Welt der Geschlechtshof, wo die Großfamilie mehrerer Generationen mit dem Ahnherren an der Spitze zusammenhielt und zusammenwirtschaftete, „aus einem Sacke ass und aus einem Bache trank", ein sociales Milieu das das ergötzliche norwegische Märchen von dem siebenten Vater im Hause wiederspiegelt. Hier war die Gleichschaltung

[1] Fritzner: Oldnorsk ordbog II, S. 30.
[2] Magnus Olsen: Ættegård og helligdom, 1926, S. 240.

die in unseren Tagen künstlich geschaffen wird, das natürliche Ergebnis der ökonomischen Verhältnisse. Wenn man somit von den Göttern der Griechen, der Römer usw. redet, indem man von einer gewissen politisch-kulturellen Einheit ausgeht, die den Götterglauben prägt, muß man aber auch folgerichtig mit der Götterwelt des Geschlechtes überall da rechnen, wo eine solche Einheit als die wichtigste oder gar einzige vorausgesetzt werden muß. Die Fruchtbarkeitsgötter unserer bäuerlichen Vorfahren standen deshalb einst in engster Beziehung zum Hofe und konnten folglich im Hause verehrt werden. Im Laufe der Völkerwanderungszeit geschah aber eine Auflösung des geschlechtlichen Zusammenhaltens und ein Ausziehen vom Großhofe, deren Verlauf man an den Ortsnamen hat folgen können. Dadurch entstand indessen das Bedürfnis einer größeren Solidarität, die an den Hof nicht gebunden war. Mit dieser Erweiterung des Verbandes war die alte örtliche Einheit gesprengt. Der Götterkultus drängte aus dem Hause hinaus, indem er eine größere Bevölkerung gleichmäßig befriedigte, zunächst die des Dorfes, dann die des Gaues, endlich die des weiten Landes. So entstanden Festsäle, die aber einfache Nachahmungen der Wohnstube waren; hier wurden die außer- oder oberhäuslichen Mächte angebetet. Gleichzeitig lebte der Hauskult in seiner ursprünglichen Form als Verehrung der Geister fort, die mit dem Hause und dem innigsten Leben seiner Bewohner zu tun hatten. Sie waren zunächst die unter dem Hausgrunde wohnenden Mächte und die Toten. Andere waren der Art, daß sie unter freiem Himmel da verehrt wurden, wo sie wohnten und walteten, und nicht ins Haus eingezogen wurden, wo ihre Macht fremd und gefährlich wirken mußte. Aus derselben Ursache kriegten die Hausgeister in der Wohnung einen eigenen Raum mit voller Aussteuer von Bett, Stuhl, Tisch und Anrichtung.[1] Wie tief- und allgemeinmenschlich dieses Verfahren gewesen ist, entnehmen wir dem Umstande daß auch unter ganz anderen Himmelstrichen ein Hauskult in ähnlichen Formen gedeihen konnte. Die minoischen Götter hatten keinen Tempel; sie „were venerated under roofs built by human hands, but all cult places of this kind are parts of a human habitation, *small chambers* in a house or palace".[2] In

[1] E. Birkeli: Høgsætet. Det gamle ondvege i rel.hist. belysning, Stvg. 1932, S. 49.
[2] M. P. Nilsson: The Minoan-Mycenaean Religion, 1927, S. 72; die Hervorhebung von mir.

kleinen Räumen oder Kästchen wurden Idole und Kultgegenstände gefunden. Nicht nur jeder Palast, sondern auch private Häuser hatten einen Kult irgendeiner Art.[1] Die *heilige Ecke* als eine Kraftstelle der Familie ist über ganz Europa belegt.[2] Sie ist dem Tabugedanken entsprungen; das tägliche Leben verlangte eine Isolierung und Begrenzung der Kraft, damit sie nicht allzugroße Wirkungen hervorrufe. Unter demselben Gesichtspunkte dürfen wir die Verehrung der römischen Laren sehen; sie fand in einem Raume statt, der *sacer* und *ara* war,[3] Bezeichnungen die auch für den norwegischen Hauskult ihre volle Gültigkeit haben. Von den verschiedenen Teilen des Hauses besaß der *Herd* eine besondere Heiligkeit; hier wurde der Lar am meisten verehrt, manchmal an eigenem Altar. Bekannt ist die Rolle, die der Herd im Volksglauben spielt. Vor allem unter den Völkern des kalten Nordens, aber auch sonst, ist er das Machtzentrum des Hauses; seine wärmende Glut, die oft persönlich als Feuergeist (nord. aarevette, Locke oder Lokje)[4] vorgestellt wurde, macht ganz eigentlich das Heim. In der besonderen Verknüpfung der Toten mit dem Herd hat man Rudimente des Herdbegräbnisses sehen wollen.[5] Eine der wichtigsten häuslichen Zeremonien, die schon aus indogermanischer Zeit stammt, ist die Umwandlung des Herdfeuers bei der Hochzeit; diese circumambulatio ist wohl als einen Akt der Aufnahme in das neue Haus zu betrachten.[6] Ein altgriechischer Geburtsritus war die Zeremonie der Amphidromien, wo durch einen Umlauf die Bindung des Kindes an den Herd und seinen geweihten Bannkreis vollzogen wurde; damit ist es in den häuslichen Kultverband aufgenommen.[7]

Heilig war auch das *Dach*, dem „einerseits als Hauptangriffspunkt dämonischer Mächte, andererseits als sicherster Schutz des Menschen"[8] in der vorgeschichtlichen Bautechnik wie im späteren Volksglauben eine besondere Sorgfalt gewidmet wurde. Ein echter Haus-Sondergott,

[1] Ebenda, S. 96.
[2] Birkeli, a. a. O.
[3] Pauly-Wissowa: Reallex. d. klass. Altertums XII, 814.
[4] A. Olrik: Myterne om Loke, Festskrift Feilberg, 1911, S. 582 ff.
[5] E. Samter: Geburt, Hochzeit u. Tod, 1911, S. 142. Realllex. d. Vorgeschichte IV, 2. S. 488.
[6] E. F. Knuchel: Die Umwandlung in Kult, Magie u. Rechtsbrauch 1919, S. 13 ff.
[7] Ebenda, S. 3.
[8] Handw. d. deutschen Abergl. II, S. 115.

der „das Hausdach als materielles Substrat hat, wie Zeus Herkeios den Zaun“, war der griechische Heros *Epitegios*.[1] Die alten Römer kannten *lares grundules* oder *lares grundulii*, d. h. die unter der Dachtraufe wohnenden.[2] Die nordischen Hausgeister hielten sich gern an heimlichen Stellen des Dachgebälkes auf.[3] Wie am Herd so wurden in Westfalen unter der Bodenluke Ehen geschlossen, Eide geleistet, und der Sarg des Hausvaters stand bis zum Begräbnis da.[4]

Daß auch der ganze Hof temporär in eine Kultstätte verwandelt und mit tabu belegt werden konnte, erfahren wir durch das scherzhafte Gedicht *Austrfararvísur* des norwegischen Skalden Sigvatr. Reisemüde geht der Sänger in Gautland von Hof zu Hof; überall wird er unwirsch abgewiesen, damit er, der Fremde durch seine Anwesenheit den häuslichen *álfablót* nicht besudle. Es begegnet uns hier ein Kult, der zeitlich begrenzt die ganze Heimat umfaßt und von der Hausfrau ausgeübt wird.[5] Wie im häuslichen Leben hat auch die Frau im häuslichen Kulte eine besondere Stellung eingenommen. Das bezeugt auch der aus Norwegen überlieferte *Vǫlsikult*, in dem ein Pferdephallos von der Bäuerin verehrt wird; dabei spricht sie eine Strophe aus, deren hohes Alter aus dem Umstande hervorgeht, daß ihre Kernwörter (Flachs und Lauch) auf der Flöksandinschrift (ca. 400) in urnordischer Form (*lina laukaʀ*) bewahrt sind.[6]

Denselben häuslichen Charakter wie der Ort hatten auch die Gegenstände des Kultus. Innerhalb der Türschwelle war die Kraft in den Hochsitzsäulen konzentriert, Stützen, die wohl in der Mitte der Halle als Haupttragebalken standen.[7] Von den ersten Norwegern, die nach Island auswanderten, wird berichtet, daß sie diese Säulen mit auf die Schiffe nahmen und vor der Landung über Bord warfen; wo sie ans Land trieben, siedelten sie sich an. Es wird berechtigt

[1] Sjövall, a. a. O., S. 125.
[2] Pauly-Wissowa XII, S. 818.
[3] L. Weiser: Das Bauernhaus im Volksglauben. Mitt. d. Anthrop. Gesell. in Wien, B. 56, 1926, S. 7.
[4] Ebenda.
[5] Ellekilde in APhS. 8 (1933) S. 182—192. Eine andere Auffassung de Vries ebd., S. 292—294.
[6] Magnus Olsen in „Norges Indskrifter med de ældre Runer II, S. 648—676.
[7] Birkeli, a. a. O., S. 10 ff.

sein dieses Benehmen in derselben Weise zu beurteilen wie das Auftreten Aeneas nach der Zerstörung von Troja; von ihm ist uns überliefert daß er auf seiner Flucht die geretteten Hausgötter nach Italien mitführte, wo er Lavinium mit dem Heiligtum der troischen Penaten gründete. „Wir schließen daraus“, schreibt Sjövall, „daß die Kultbilder der Hausgötter als ein überaus teures Besitztum galten, von dem man sich nicht einmal in der höchsten Not beim Verlassen eines verödeten Heims zu trennen vermochte . . . In ergreifender Weise wird dasselbe von Pompejanischen Funden bezeugt. Ich denke an das auf einer Straße in Pompeji gefundene Skelett einer Frau, die in der einen Hand ihre in aller Eile zusammengerafften Kostbarkeiten und Schmucksachen hielt, in der anderen die Tonstatuette ihres Gottes.“[1] So hatte auch das Hinauswerfen der norwegischen Hochsitzsäulen den Charakter einer religiösen Handlung mit Gebet und Beschwörungen. Wie Birkeli nachgewiesen hat, darf man nicht in jedem Bauernhofe diese Hochsitzsäulen voraussetzen; sie gehören zu dem Tempel oder der Häuptlingshalle; nur in diesen, nicht in der „weltlichen“ Wohnstube des Bauers ist es ferner denkbar, daß die Säulen Götterbilder trugen; der Umgang zwischen Göttern und Menschen konnte ja nur in feierlichen Formen und mit großem Zeremoniell geschehen.[2] Diese Regel hatte aber ihre Ausnahmen, die wohl in dem künstlerischen Mythentrieb wurzelten. So ließ der Häuptling Olafr Pá um 1000 einen Palast aufführen, dessen bunt bemalte Schnitzereien u. a. den Fischzug des Thor und den Leichenbrand Balders darstellten; hier müssen wir doch bedenken, daß wir mit einer Festhalle zu tun haben. Daß man solchen Wandschmuck nicht in Privatgebäuden zu sehen gewöhnt war, verrät auch das große Aufsehen, das Olafs Halle erregte.[3] Der Bildteppich im Osebergschiffe mit Motiven aus dem Odinskult war wohl auch dazu bestimmt im Hofe oder in der Festhalle aufgehängt zu werden.[4] Sicher ist es aber, daß auch gewöhnliche Bauernhäuser auf Stühlen, Betten und Hochsitzsäulen Götterbilder haben konnten.[5] Weil menschenähnliche

[1] Sjövall a. a. O., S. 133 f.
[2] E. Birkeli, a. a. O., S. 24.
[3] Laxdölasaga, 9.
[4] H. Shetelig: Vikingeminner i Vesteuropa, 1933, S. 218—219.
[5] Olrik-Ellekilde, S. 197.

Säulen in Norwegen bis in das 19. Jahrh. bekannt gewesen sind,[1] hat man die *ǫndvegi* als Ahnenkultsäulen betrachtet; der Tote „weilt im Bild am Hochsitz; die ǫndvegissulur sind eine Analogie der Wachsmasken im römischen Atrium".[2] Der Brauch der isländischen Kolonisten beweist aber nur daß sie ihre eigene Macht hatten, die mit dem Glücke der Familie enge verknüpft war.[3]

Die alten Norweger hatten aber auch andere Hausgötter, Pfähle die göttlich verehrt wurden. In einem Gesetz vom Jahre 1152 (Eidsivathings Christenrecht) heißt es: kein Mann soll in seinem Hause einen Götzen und Altar haben, „*staf eða stalla*". Es liegt nahe mit Birkeli diese Stäbe auf die Seelensitzen und Ahnensäulen zu beziehen, die in primitiver Religion über die ganze Erde verbreitet sind. Sie zeugen von derselben Vorstellung wie „die ernsten erstarrten Züge, die dem Reisenden von den Stützen im Südsee, dem Totempfählen Amerikas, den Steinbildern der Osterinsel, den Steinbaben Asiens, den Opferstützen Sibiriens und den Grabstützen Süd-Amerikas begegnen."[4] Gegen *vé* (Heiligtümer) und *stafgarðr* (eingezäunte heilige Stätten mit Pfahlgöttern) warnt auch das gotländische Gesetz (gutalag). Einen interessanten Einblick in den Hauskult der norwegischen Bauern gewähren die Holzgötzen, die noch zu Beginn des 18. Jahrh. in Telemarken und Setesdalen verehrt wurden. Die Forscher streiten sich über die entsprechenden Gestalten unter den heidnischen Göttern. Das Wesentliche ist indessen wie sie tatsächlich von ihren Besitzern verehrt wurden. Die Berichte die überliefert sind, lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß sie mit dem individuellen Hofe und seiner Sippe in engste Beziehung gesetzt wurden und das häusliche Leben und Gedeihen überwachen sollten. Nach alter Vatersitte erhielt der „hölzerne Gudmund" auf dem Hofe Fladeland in Vraa Opfer von Speisen und frischgebrautem Bier. Dem Abgott, der daneben auch „Torbjørn" genannt worden zu sein scheint, war im oberen Teil ein Biergefäß eingebaut, und bei den Julgilden, wenn die ganze Hausgemeinschaft

[1] R. Berge: Husgudar i Norge. Norsk Folkekultur b. 6—7 (1921).
[2] Hoops IV, S. 341 (H. Schreuer).
[3] J. de Vries: Altgerm. Rel.geschichte II, S. 408.
[4] E. Birkeli, a. a. O., S. 78.

in der Stube versammelt war, stellte man Bierschalen darauf und trank ihm zu.[1] Ihr Aussehen scheint demjenigen des an. *stafr* geähnelt zu haben. Der sogenannte *Hernoss* in Sørum war ohne Arme aber mit Menschenkopf. In Rike hatte der Hernoss die Form einer Stange mit einem Menschenhaupt darauf.[2] Von einem der *Faksar* (hölzerner Menschenfiguren) in Setesdalen wird berichtet daß er einen kleinen Schrank neben sich stehen hatte, in den sein Essen gestellt wurde. Lily Weiser macht darauf aufmerksam, daß wir hier *stafr* und *stalli* nebeneinander haben, wie im Gesetz des Eidsivathing und anderen altnordischen Quellen.[3] Das hohe Alter des Hausgottes, der an. *stafr* genannt wurde, beweist aber der Umstand, daß das Wort in slavischen Sprachen als ein altgermanisches Lehnwort in der Bedeutung „Götzenbild" auftritt, wie es Meringer an zahlreichen Beispielen nachgewiesen hat.[4]

In keiner Religion aber hat der Hauskult einen so großen Platz wie in der römischen. Neben den Göttern des Stammes, der Horde, begegnen uns hier die Gottheiten der Familie, auf deren Gunst all und jeder sich angewiesen sah. Mit Vesta und den Penaten zusammen wurde im jeden Hause der Stadt der *Lar Familiaris* verehrt.[5] Er war, wie sein Name zeigt, der Beschützer der ganzen *familia* mit Einschluß der Sklaven. In dem atrium stand sein Bild, im Holz geschnitten. Hier wurde er mit reichlichen Spenden von Kränzen, Weihrauch und Wein, seltener durch Tieropfer geehrt, in dem man entweder die Speisen zum Herd oder den Lar zum Tisch brachte. Herabgefallene Bissen wurden in den Herd geworfen und gehörten dem Lar, eine Sitte die eine auffallende Parallele zur Seelenspeisung

[1] R. Berge a. a. O., S. 16, 17.
[2] Ebenda S. 17—18.
[3] L. Weiser: Germanische Hausgeister und Kobold. Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 1926, S. 6.
[4] Indogermanische Forschungen 17, S. 159 f., 18, S. 278.
[5] Preller: Römische Mythologie, S. 486 f. Wissowa: Religion und Kultus der Römer, S. 148 f. Ders.: Die Anfänge des römischen Larenkultes, Arch. f. Religionswiss. 7, 1904. Pauly-Wissowa, B. XII S. 814. Warde Fowler: The Religious Experience of the Roman People, S. 77—78. W. F. Otto: Arch. f. latein. Lexikogr. 15, S. 118 f. E. Samter: Der Ursprung des Larenkultes. Arch. f. Religionswiss. 10, S. 368 ff.

anderer Völker darstellt.[1] Alles was die Familie von Liebwertem, Heimischen, Lichtem besaß, alles was das Jahr von Freude oder Sorge bringen konnte, alle Begebenheiten im Hause, Geburt und Hochzeit, Abreise und Rückkehr, Einzug in ein neues Haus, Mündigsprechung eines Haussohnes, waren keine blossen Ereignisse, sondern Begehungen, an denen der Lar Familiaris teilnehmen mußte. So wurde er zu einem mit den Schicksalen der Familie aufs engste verknüpften Hausgeiste; sein Name war der innigste Ausdruck für den Frieden und das Glück der Heimat. Als Hausgeist hat ihn aber schon die römische Tradition mit den Toten zusammengebracht. So vertrat schon Varro die Meinung daß die Laren mit den Manen identisch seien und eine Vergöttlichung der Seelen der Verstorbenen darstellen sollten, eine Ansicht, deren Richtigkeit Wissowa hartnäckig bestritten hat.[2] Die Auffindung des neuen Fragmentes der Arvalacten, demzufolge die Breitöpfe für die Larenmutter als Mahlzeit hinabgeworfen wurden, zeugt indessen dafür daß jene und mit ihr die Laren selbst dem Kreise der Unterirdischen angehörten.[3] In der letzten Arbeit über die Laren[4] ist deshalb die von Varro bezeugte Gleichsetzung der *dea Mania* mit der Larenmutter wieder aufgenommen. Von Haus aus gehörten aber die Laren nicht nur in den Kreis der Herdgottheiten, sondern waren auch an den ländlichen Kult geknüpft. Ihre Verehrung geschah in einer Kapelle am Kreuzweg (*compitum*), wo die verschiedenen Grundstücke zusammenstießen. An diesen Compita vereinigte einmal alljährlich ein fröhliches Volksfest die verschiedenen Anlieger.[5] Ein besonderer Festbrauch war es Bälle aus Wolle und fratzenhafte Maskenbilder (*maniae*), die die Unterweltsgöttin darstellen, aufzuhängen.[6] So waren die Laren sowohl Acker- als Hausgötter.

[1] E. Samter: Familienfeste der Griechen und Römer, 1901, S. 10 f. Rohde: Psyche, S. 224. Usener: Götternamen, 1896, S. 249. Liebrecht: Zur Volkskunde, S. 399 f. Sarteri: Die Speisung der Toten, S. 47 f.

[2] Wissowa, a. a. O. S. 153.

[3] L. Deubner in Arch. f. Rel.wiss. 30, 1936, S. 104.

[4] E. Tabeling: Mater Larum, Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike, 1932.

[5] Wissowa, a. a. O., S. 149.

[6] W. F. Otto: Arch. f. lat. Lexik. 15, S. 113 f. F. Altheim: Terra Mater. Rel. gesch. Versuche u. Vorarbeiten, B. XXII, H. 2, 1931, S. 62.

Über ihren Ursprung herrscht keine Einigkeit. Einige Gelehrte erklären sie, indem sie von den Kompitallaren ausgehen, als Beschützer der Flur, andere halten sich an den Hauslaren und erblicken in ihm einen Ahngeist.[1] Um den zweideutigen Charakter der Laren verstehen zu können nimmt van der Leeuw an daß sie ursprünglich die Mächte der Rodung im Walde waren und dann zu den Waltenden des in der Lichtung erbauten Hauses wurden.[2] Eine solche Entwicklung würde derjenigen des nordischen Koboldes völlig parallel laufen. Der nordische Hausgeist waltet zunächst über der Stelle, wo man ein Haus zu bauen beabsichtigt („tomtegubbe"); dann ist er auch der Herr des bebauten Platzes („tunvord"). Als Walter des Baugrundes nimmt er also eine Zwischenstellung zwischen dem Flurgeist und dem Hausgeist ein und konnte leicht mit beiden zusammenfließen. Unter den Schweden in Finnland ist der Kobold kaum von den „underbyggarna", d. h. den Unterirdischen zu trennen.[3]

Das Aufkommen des römischen Staatskultes machte der Verehrung dieser Hausgötter kein Ende. Im Gegenteil — mehrere von ihnen wurden in die Reihen der Staatsgötter aufgenommen. So stehen neben der obersten Göttertrias Jupiter, Mars und Quirinus, die zwei Hauptgötter des häuslichen Kultus Janus und Vesta, ein „Beweis für die Wichtigkeit, die diesem Kulte auch innerhalb der römischen Staatsreligion beigemessen wurde."[4] Wie zäh das Bedürfnis ist das Haus unter die Hut göttlicher Mächte zu stellen, zeigen noch seine Äußerungen in späteren Zeiten. Lange nachdem die römische Staatsreligion veraltet und steril geworden war, lebte eine schlichte und aufrichtige Frömmigkeit im häuslichen Kulte des einfachen Volkes. Noch nennen die Süditaliener den Hausgeist „monaciello", den kleinen Mönch, und die Hausmutter murmelt, wenn sie ihn rumoren hört: „Sei mir gut!"[5] Fast in allen Bauernhäusern der katholischen Gegenden Deutschlands sieht man einen kleinen Hausaltar, ein Kruzifix, einige Heiligenbilder oder Figuren im sogenannten Herrgottswinkel über dem

[1] L. Deubner in Lehrbuch der Rel.gesch. II, S. 435.

[2] G. van der Leeuw: Phänomenologie der Religion, 1933, S. 376.

[3] G. Landtman, a. a. O., S. 9.

[4] L. Deubner, a. a. O., S. 454.

[5] Feilberg: Nissens historie, S. 106.

Eßtisch; es ist das Heiligtum der Heimat, wo frische Blumen gesetzt und Lichter angezündet werden.[1] Es sind späte, aber noch frische Ausschläge der religiösen Empfindungen, mit denen die Menschen seit undenklichen Zeiten das Haus umfaßt haben.

Daß eine Nachahmung des Hauses als Behälter des Leichenbrandes bei Völkern gebraucht werden konnte, wo Hof und Haus in die heilige Welt der Religion eingezogen waren, braucht keiner näheren Erklärung. Von religionsgeschichtlicher Gesichtspunkt aus liegt also keine Ursache vor den Ausdruck Hausurnen aufzugeben. Das Haus hatte einen religiösen Wert, und die Toten brauchten aller Macht und Heiligkeit die ihnen zugeführt werden konnten. In einer Zeit wo die Sitte herrschte nur den Leichenbrand aufzubewahren, war es leicht und mußte es deshalb nahe liegen diese Heiligkeit durch eine Nachahmung in Miniature auf den Dahingeschiedenen überzutragen.

Bezeichnend ist es nun daß der hohe religiöse Wert der Vorratskammer auf ähnliche Weise in der griechischen Religion bezeugt ist. Auch hier begegnet uns die Anknüpfung an den höchsten Gott. *Zeus Ktesios* ist, wie sein Name besagt, ein Gott des Erwerbs, dessen Beziehung zum menschlichen Wohnhaus klar ist. Sein Kult war nämlich mit der Vorratskammer — ταμιετου — verbunden, deren Inhalt unter seine Obhut gestellt wurde.[2] Eine Inschrift aus der Gegend des Pangaion paart ihn mit dem *Zeus Herkeios* zusammen;[3] mit ihm verwandt geht er in die Bezeichnung Hausgott auf. In einer späten und schlechten Inschrift aus Teos und in einer Weihung aus dem Zeustempel in Panamara wird er unter den Hausgöttern erwähnt; einmal tritt er außerdem mit Agathos Daimon zusammen auf, der auch als Hausgeist erscheint.[5] Diese Vergleiche, die den alten Griechen augenscheinlich ganz geläufig waren, beweisen wie innig die Vorstellungen von Haus und Vorratskammer im religiösen Bewußtsein der antiken Völker zusammenfließen. Diese Verknüpfung hatte ihr

[1] L. Weiser: Das Bauernhaus im Volksglauben. Mitteilungen der anthroph. Gesells. in Wien, 1926, S. 13. Rhamm: Ethngr. Beitr. II, 1, S. 123.
[2] H. Sjövall, a. a. O., S. 53 ff.
[3] M. P. Nilsson in Mitteilungen des archäol. Instituts Athen. Abt. 33, 1908, S. 280.
[4] Ebenda.
[5] H. Sjövall, a. u. O. S. 55.

natürliches und naheliegendes Vorbild in den Verhältnissen des wirklichen Lebens. Nordische Archäologen, die mit planmässigen und umfassenden Ausgrabungen vorgeschichtlicher Wohnplätze beschäftigt sind, haben sich darüber verwundert, daß nur wenige Reste von Wirtschaftsgebäuden und Speichern gefunden sind.[1] In vielen Fällen ist die Erklärung in dem Umstand zu suchen, daß die Haustiere in demselben Gebäude angebracht wurden, in dem auch die Menschen wohnten. So zeigten die Untersuchungen alter Hofanlagen in Rogaland, Norwegen, daß die mächtigen Häuser der Völkerwanderungszeit Vieh und Menschen unter demselben Dache beherbergten, die Menschen in dem einen Teile des Hauses, die Tiere in dem anderen.[2] Ähnlicher Art waren die Verhältnisse auf dänischen Wohnplätzen, die auch zu älteren Perioden gehörten, sowohl der römischen als der vorrömischen Zeit. Auch hier machten Wohnraum und Viehstall ein einziges Gebäude aus.[3] Namentlich haben die letzten Ausgrabungen G. Hatts diesen Sachverhalt deutlich gezeigt. Das jütische Bauernhaus aus der Zeit vom 1. bis 4. Jahrh. war in zwei ungefähr gleich große Räume aufgeteilt. Der östliche Teil hatte hölzerne Einrichtungen für das Vieh, durch Pfahllöcher oder Steinreihen noch erkennbar; in mehreren Fällen ist das verbrannte Vieh selbst gefunden worden. Das besser ausgestattete und oft höher gelegene Westteil bildete den Wohnraum. Bezeichnend ist es, daß der Eingang für Mensch und Vieh gemeinsam war.[4] Auch bei Øretorp auf der Insel Øland zeigten die Ausgrabungen daß man die Menschen in dem einen Teil des Hauses und das Vieh in dem anderen untergebracht hatte.[5] Wir haben hier mit der Großform des Einhauses zu tun, in dem Wohn- und Wirtschaftsräume, Ställe und Scheunen unter einem Dache vereint sind. Diese Hausform entspricht einem tiefen Bedürfnis des Viehzüchters. „Ein ebenso wertvoller Besitz wie sein Acker, ja, fast ihm noch mehr ans Herz gewachsen ist dem Bauern sein Vieh. Hausen

[1] S. Grieg: Jernaldershus på Lista. Oslo 1934, S. 66.
[2] J. Petersen: Gamle gårdsanlegg på Rogaland. Oslo 1933, S. 105.
[3] Fra Nationalmuseets arbeidsmark 1928, S. 8 ff. und 1930, S. 19 ff. G. Hatt in Aarb. f. nord. oldk. 1929, S. 219 und 1930, S. 83 ff.
[4] Aarb. f. nord. oldk. 1935, S. 47 ff. Fra Nationalmuseets arbeidsmark 1935, S. 37 ff. Vgl. Haus und Hof im nord. Raum I, 1937, S. 86 f.
[5] Haus und Hof I, S. 98.

doch die Tiere oft mit ihm unter demselben Dache und werden beinahe mit zur Familie gerechnet."[1] Um einen lebhaften Eindruck von dem innigen und gemütlichen Umgang zwischen Mensch und Tier im Bauernhaus zu gewinnen braucht man nur die sorgfältige Sammlung von Mecklenburger Volksüberlieferungen bei Wossidlo zu lesen. Es ist noch nicht lange her, daß im östlichen Niederland das Hinscheiden des Bauers dem Vieh, auch den Bienen, feierlich bekanntgemacht wurde.[2] Den alten Griechen galt das Töten des Rindes als Töten des Bruders, und zum Rindopfer gehörte das Klagen um den Tod des Opfers.[3] Wie zäh und innig das Verhältnis ist, in dem der Bauer zu seinem Tieren steht, zeigt der Umstand daß das Einhaus noch aus neuerer Zeit bekannt ist. So umfaßt das Niedersachsenhaus Mensch, Vieh und Wirtschaft in einem großen Raume, wo die Wärme des Herdfeuers den ganzen sich unter dem schützenden Dache befindlichen Hausraum durchzieht und alle Bewohner des Hauses zu einer festen Arbeitsgenossenschaft zusammenschließt, während das altbajuvarische Haus denselben Inhalt zwar in gesonderten Räumen, aber doch unter einem Dache beherbergt.[4] Auf den Hebriden hat man noch vollen Anlaß das eigenartige Leben und Treiben im Langhaus zu studieren. Hier wohnen die Bauern fortwährend im Einfeuerhause. Eine Stufe höher als der Fußboden liegt der enge Aufenthaltsort der Menschen; er nimmt ungefähr ein Drittel der Fläche ein. Der übrige Raum ist dem Vieh vorbehalten. Keine Mauer trennt Tiere und Menschen, es soll Unglück bedeuten wenn das Vieh nicht das Herdfeuer sehen kann. In Form und Einrichtung ist dieses fensterlose Haus mit Tier, Mensch und Ernte unter einem Dache ganz das Gegenstück zu den Häusern aus der germanischen Eisenzeit, die wir z. B. aus den jütischen Heiden kennen.[5] Echt bäuerisch wie diese Hausform ist, zeugt sie vom alten Standesunterschied, indem sie nie den Edelhof eroberte.[6]

[1] Sartori: Sitte und Brauch II, S. 124.
[2] Van der Leeuw, a. a. O., S. 59.
[3] G. Murray: The Rise of the Greek Epic², 1911, S. 86 ff.
[4] Lit. bei W. Pessler: Handbuch d. dt. Vk. 3 Bde, 1934, III, S. 272, und A. Bach: Deutsche Volkskunde, 1938, S. 117 f. (auch die neueste Lit.).
[5] Haus und Hof im nord. Raum I, S. 121 ff.
[6] K. Rhamm: Ethnogr. Beiträge zur Germanisch-Slavischen Altertumskunde II, 1908, S. 323 ff.

Wo aber Bodenbeschaffenheit und Baustoff es forderten, mußten für das wachsende Raumbedürfnis Sonderbauten hinzugeschaffen werden, die zunächst Einzelhäuser waren und somit ein Vielhaussystem darstellten.[1] Die Vielräumigkeit des oberdeutschen Hauses wird gewöhnlich als eine fremde Bauweise aufgefaßt und auf keltisch-römischen Einfluß zurückgeführt, eine Annahme, deren Glaubwürdigkeit die Sprachwissenschaft bestätigt; die Wörter „Stube" und „Küche" haben ja lateinischen Ursprung. Im Norden ruht indessen das Vielhaussystem mit selbständigen Bauten für den Aufenthalt der Menschen, die Unterbringung des Viehes und die Bergung der Ernte und der Vorräte, auf alten Traditionen. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind mehrere der nordischen Häuser aus vorgeschichtlicher Zeit Wirtschaftsgebäude gewesen, z. B. einige aus der Insel Øland.[2] Auf Schwedens Festland hat man zerstreut liegende Hausreste ausgegraben, die sicherlich Überreste von Kleinhäusern sind.[3] Daß auch das westliche Norwegen in der älteren Eisenzeit dieselben Sonderbauten hatte, scheint aus dem Umstande hervorzugehen, daß die alten Isländer, deren Bausitte auf westnorwegischer Tradition ruhte,[4] auch Viehställe gebraucht haben, was die Ruinen alter Hofanlagen noch zeigen.[5] Wie alt diese Bauweise auf germanischem Boden sein kann, zeigen die bei Köln—Lindenthal untersuchten neolithischen Bauten, die aus guten Grunden als Getreidespeicher gedeutet wurden.[6]

Neben dem Einhaus und dem Vielhaus treten Bauformen auf, die in verschiedenen Weisen zwischen diesen Äußerpunkten eine vermittelnde Stellung einnehmen. So stellt Schier ein mitteleuropäisches „Wohnspeicherhaus" fest.[7] Kornspeicher als Nebengebäuden werden in dem Odyssé erwähnt. In dem Heiligtum der römischen Vesta war ein Allerheiligstes abgetrennt, wo die Opfervorräte aufgehoben wurden wie in der Vorratskammer des privaten Hauses; deshalb wurden hier

[1] Wörterbuch der deutschen Volkskunde, S. 54.
[2] Haus und Hof im nord. Raum I, S. 98.
[3] Ebenda S. 107.
[4] M. Sternberger: Öland under äldre Järnåldern, 1933, S. 108. Vgl. S. Grieg: Jernaldershus på Lista, S. 67.
[5] D. Bruun: Gammel bygningsskik paa de isl. gaarder, 1907, S. 63.
[6] Haus und Hof I, S. 38.
[7] Bei Spamer: Die deutsche Volkskunde I, S. 477 ff.

auch die vorratsschützenden Penaten geehrt.[1] Entsprechend der Nachbarschaft von Herd und Vorratskammer war die Verbindung von Vesta und den Penaten im häuslichen Kulte die engste.[2]

Wo der Hausgeist in einem Nebengebäude haust, in der Badstube (Tscheremissen, Finnen, Esten), in dem Speicher (Ostjaken) in der Scheuer, Dreschtenne, im Stall (Scandinavien, Sachsen) hat man schließen wollen daß die Trennung von Wohn- und Wirtschaftshaus verhältnismäßig spät vor sich gegangen ist, und daß das heutige Wohnhaus eigentlich nur eine Sekundärform darstellt.[3] Diese Folgerung wird aber nur unter der Voraussetzung berechtigt, daß die Hausgeister mit den Totenseelen identisch sind. Fassen wir sie aber als Hofgeister im eigentlichen Sinne auf, wird es natürlich sie überall da zu finden, wo die Hofarbeit sich entfaltet.

Unsere knappe Übersicht hat gezeigt daß Wohnhaus und Wirtschaftsgebäude sowohl getrennt als mit einander verbunden erscheinen. Diese Tatsache warnt uns dagegen in der Beurteilung der Hausurnen voreilige Trennung zwischen sie zu ziehen. Hier muß den landschaftlich gebundenen Typen Rechnung getragen werden, was bisher nicht geschehen ist, weil man das Haus und den Speicher als Modell für die Hausurne immer gesondert beurteilt hat. Die große Verwendung von Vorratsgefässen in Ägypten und Vorderasien scheint eine Andeutung darüber zu geben wo der Ursprung der Speicherurnen zu suchen ist. In altägyptischen Gräbern sind Speichermodelle sehr häufig; sie wurden dem Toten mit ins Grab gegeben wie sein sonstiger Besitz an Vieh, Sklaven usw.[4] Nach Vorderasien weist die Sitte Leichen in großen Töpfen und Vorratsgefäßen zu bestatten; schon in den neolithischen Schichten von Karkemisch sind die Toten in Pithoi beigesetzt.[5] In Griechenland ist die Gefäßbestattung zum mindesten für Kinder auch in neolithischer Zeit bekannt gewesen, wie das Grab von Rachmani und der Grabfund von Aphiona—Korfu

[1] Lehrbuch der Rel.geschichte II, S. 435.
[2] Wissowa: Religion und Kultus der Römer, S. 145.
[3] G. M. Kieslinger: Der irdische Aufenthalt und die Erscheinungsform der Toten im europ. Volksglauben. Arch. f. Anthrop. N. F., B. XXIII, 1935, S. 122.
[4] F. Oelmann: Hausurnen oder Speicherurnen, S. 12; wo weitere Lit.
[5] J. Wiesner: Grab und Jenseits. Rel.geschichtl. Versuche und Vorarbeiten 24, 1938, S. 47 u. 60.

beweisen, wo die Wandstücke eines Phitos um die Leiche eines neugeborenen Kindes gelegt worden sind.[1] In früher Bronzezeit ist das Pithosgrab nicht nur für die Beisetzung von Kindern erwiesen, sondern auch für Erwachsene.[2] Für die mittlere Bronzezeit sind ferner Pithosnekropolen charakteristisch, in denen sich nicht allein Gefäße befanden, welche ausschließlich für den Grabbrauch hergestellt waren, sondern auch solche, welche man im Haushalt nicht mehr benutzen konnte.[3]

Schon das hohe Alter der nichtindogermanischen Pithosgräber in Griechenland beweist daß die Heiligkeit der Vorratskammer, die diese Bestattungssitte voraussetzt, nicht ursprünglich von dem Gotte Zeus herstammen kann. Daß der göttliche Schutz der Speicher sekundär ist, geht auch aus einer Schlangenstele des Zeus Ktesios hervor, die in Thespiai gefunden ist und vermutlich aus dem dritten Jahrh. vor Chr. stammt. Die Stele führt uns eine ringelnde Schlange mit der Überschrift Διος Κτησιου vor Augen. Daraus schließt M. P. Nilsson, daß der Gott „in Schlangengestalt kam um die dargebrachte Panspermie zu genießen".[4]

Die Schlange die hier auftritt, ist also eine Beschützerin der häuslichen Güter und folglich mit dem Seelentier nicht identisch, sondern eine Erscheinungsform des Hausgeistes, eine Vorstellung die sich im Glauben und Kultus verschiedener Völker des ganzen Erdkreises nachweisen läßt. Daß sie in Griechenland alt war, beweist schon die kretische, schlangenumwundene Hausgöttin.[5] Als Verkörperung des mächtigen, Glück und Reichtum bringenden Hausgeistes tritt die Schlange schon auf skandinavischen Felsenzeichnungen auf. Die Aspebergritzung in Bohuslän stellt eine Ackerbaugruppe dar, wo das Bild einer Schlange über den größten Ochsen angebracht ist. Um diese Scene zu deuten wird es berechtigt sein späteren Volksglauben heranzuziehen. Zwar können wir nur ausnahmsweise das volkskundliche Material für die Rekonstruktion der heidnischen Religion verwenden.[6] Die Übereinstimmung die hier vorliegt, ist aber so vollständig, daß

[1] Ebenda S. 46.
[2] Ebenda S. 55.
[3] Ebenda S. 66.
[4] Mitteil. des archäol. Instituts. Athen. Abt. 33, 1908, S. 284 f.
[5] Ebenda S. 280.
[6] J. de Vries: Altgerm. Rel. geschichte I, S. 277 ff.

in diesem Falle getrost von einer solchen Ausnahme gesprochen werden kann. In Ödakrå in Schonen hatten die Nattern ihr eigenes Nest im Stalle, wo ihnen die Magd Milch gab; der Hausherr meinte nämlich daß seine Kühe ebenso blank und fett sein würden wie die Schlangen. Auf einem Bauernhofe in Asarum in Bleking hielten sich ebenfalls Nattern im Kuhstalle auf; eine Magd erschlug eine der Schlangen; das kostete aber dem Bauer seine beste Kuh, die sofort im Viehstande starb. Auf einem Hofe in Urskult hatte ein Paar sehr alte Leute einen großen Haufen von Schlangen im Kuhstall die abends Milch kriegten, weil man glaubte daß sie dem Vieh Glück gäben.[1] Im schwedischen Finnland herrschte an gewissen Stellen die Sitte die Schlangen mit Milch zu traktieren; denn sie beförderten das Gedeihen der Kreaturen und steigerten die Melkung.[2] An vielen Orten in Norwegen glaubte man ebenfalls daß die Schlange Glück in den Stall bringe und gegen allerlei Zauberei schütze; deshalb müsse sie die Stallmagd im Viehstall dulden und vor allem nicht töten.[3] Auf einem Hofe in Numedal wurde eine Schlange mit Sahne ernährt. Sie ging aus und ein wie ein anderes Haustier und legte sich auf die Schüssel, wo sie ihr Essen bekam. Als der Hof Besitzer wechselte, machten sie dieser Sitte ein Ende; dann kriegte aber ihr Vieh ein Unglück.[4] In Dänemark sind dieselben Vorstellungen bekannt gewesen, wenn sie auch nicht so verbreitet waren wie in Schweden.[5] Sie bilden ein wertvolles Gegenstück zu der Aspebergritzung und berechtigen uns den Schluß zu ziehen, daß die Schlange die Ochsen und Kühe beschützen soll, besonders das Tier worüber sie gesetzt ist, wahrscheinlich den Stammochsen.[6] In genauer Übereinstimmung mit dieser Vorstellung steht das Bild einer Schlange mit ihrer Brut auf dem einen der Gallehushörnen, die in die Anfangsperiode der Völkerwanderungszeit gehören und nach Almgren etwa 400—450 anzusetzen

[1] Olrik-Ellekilde: Nordens gudeverden, S. 283 f.
[2] G. Landtman: Folktro och trolldom. Finnlands svenska folkdiktning VII, S. 843.
[3] Storaker: Naturrigerne i den norske folketro. Norsk folkeminnelag XVIII, S. 256 f.
[4] Birkeli a. a. O., S. 169.
[5] Nordens gudeverden, S. 284.
[6] J. Bing: Fra trolldom til gudetro, 1937, S. 46.

sind.[1] Die Schlange muß in diesem Kreise von Kult- und Götterzeichen als ein guter Geist mit der Hausotter identisch sein, und die Zeichnung drückt den Wunsch des Gedeihens und der Fruchtbarkeit nicht nur für die Schlange selbst aus, sondern auch für die von ihr geschützten Haustiere. Der Nachweis von Gjessing daß die Goldhörner als Importsachen aus Südrußland zu betrachten sind,[2] versetzt uns in den slavischen Kulturkreis, wo die Zeugnisse eines Schlangenkultes noch zahlreicher sind als unter den Germanen. Als eine Erweiterung seines Wirkungskreises ist es wohl aufzufassen wenn sowohl auf Felsritzungen als auf Rasiermessern der jüngeren Bronzezeit Schlangenfiguren über Schiffsbilder angebracht sind. Auf einigen dieser Zeichnungen ist die Schlange mit Hörnern versehen.[3] Ob dieser Zug nur eine Steigerung ihrer Kraft markiert oder die göttliche Natur des Tieres andeuten will, wagen wir nicht zu entscheiden. Für die letzte Auffassung könnte die Tatsache sprechen daß das Horn als göttliches Symbol im Norden reichlich belegt ist,[4] in der Regel aber mit dem Rinde verbunden, dem Stiere und dem Widder.[5] Wenn wir aber von den Felsenzeichnungen absehen, ist die Kombination: Schlange—Horn—Gott meines Wissens auf germanischem Boden nicht bekannt. Eine gehörnte Schlange erscheint indessen mit 12 römischen Gottheiten auf einem keltischen Altar zu Mavilly. Mitunter trägt die keltische Schlange einen Widderkopf, der wahrscheinlich seine Göttlichkeit hervorheben soll; zuweilen begleitet sie einen gehörnten Gott, vermutlich eine Unterweltsgottheit.[6] Ein zu gewagtes Unternehmen wäre es auf der hier angedeuteten Grundlage den vermuteten bronzezeitlichen Schlangengott mit Odin zu identifizieren, dessen Beziehung zu dem Schlangenkult ja sehr lose ist und sich hauptsächlich in seinen Beinamen *ofnir* und *svafnir* kundtut.

In der reichhaltigen Literatur über Schlangenkult und Schlangenglauben ist die Neigung vorherrschend ihre Mächtigkeit vorwiegend

[1] Namn och bygd 2, 1914, S. 217—25.
[2] Norsk tidsskrift for sprogvidenskap, 7, S. 253—74.
[3] C. A. Nordman in Oldtiden VII, S. 197 f.
[4] Å. Ohlmarks: Heimdalls Horn und Odins Auge I, 1937, S. 364—73.
[5] H. Rosén: Studier i skand. rel.hist. och folktro, 1919, S. 58—79.
[6] Lehrbuch der Rel gesch. II, S. 617.

als unheilvoll, bedrohlich aufzufassen. „Das unheimliche fremdartige Tier *kat'exochen* ist die Schlange.“[1] Indem man von den abschreckenden Seiten ihrer Natur ausgeht, von ihrer auffallenden Form und lautloser Art, ihrem verborgenen Wohnen in der Erde, ihrem scheuen Verschinden, ihrem Zischen und Züngeln und dem tötlichen Biß mancher Schlangenart, verweilt man einseitig bei den Gefühlen und Vorstellungen von Unheimlichkeit und Tod, die mit diesem Wesen verknüpft sind. Die Schlange als Hausgeist gehört aber einer Glaubenswelt an, die von diesem Gesichtspunkt aus nicht verstanden werden kann. Das Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner Hausschlange ist von der größten Vertrautheit geprägt. Die Römer weihten ihrem Genius einen von einer Schlange umwundenen Altar und hielten im Schlafzimmer ein paar Schlangen, die für die Genien des Hausherren und der Hausfrau galten, und zwar in so vielen Häusern, daß Plinius besorgte, die Schlangenbrut würde in Rom den Menschen noch über den Kopf wachsen, wenn ihr nicht die Feuersbrünste Einhalt täten.[2] Daß die Sitte, die uns hier begegnet, nicht örtlich und zeitlich begrenzt war, ist es ein Leichtes nachzuweisen. Wir brauchen nicht die Naturvölker aufzusuchen um verwandte Erscheinungen nachweisen zu können. Interessant ist der Bericht eines Deutschen, Michael Heberer, der 1592 von Nyköping in Schweden nach dem Süden reiste: er wollte während des Pferdewechselns essen, aber in jedem Haus sah er zahme Schlangen, die mit den am Boden sitzenden Kindern aus derselben Schüssel Grütze assen, da verging ihm der Hunger.[3] Diese Vertrautheit ist der unmittelbare Ausdruck der Vorstellung von der heilbringenden und schützenden Wirksamkeit der Schlange. Um diese Vorstellung zu verstehen ist es nicht nötig — wie die meisten Forscher es tun — die Hausotter aus der Seelenschlange herzuleiten, indem man annimmt, daß der Glaube an die segnende Kraft dieses unheimlichen Tieres sekundär ist und sich aus der Vorstellung von dem Ahnengeist in Schlangengestalt entwickelt

[1] G. van der Leeuw: Phänomenologie der Rel., S. 59.
[2] Plinius, Nat. Hist., XXIX, 72. Servius, Schol. in Verg. Aen., V, 85. Vgl. B. Schmidt: Volksleben d. Neugriechen, I, S. 184. E. H. Meyer: Mythologie der Germanen, S. 77—78. M. P. Nilsson: The Minoan-Mycenaean Religion, S. 281.
[3] L. Weiser: Germanische Hausgeister und Kobolde. Niederdeutsche zeitschrift für Volkskunde 1926, S. 3.

hat. Auf nordgermanischem Gebiete, wo die helfende und schützende Schlange in Sitten, Sagen und Märchen so häufig auftritt, fehlt die Vorstellung von der Schlange als Erscheinungsform des Verstorbenen fast gänzlich.[1] Der Glaube an den Seelenwurm geht ja zunächst aus der sehr realen Beobachtung hervor, daß nicht lange nach der Bestattung Würmer oder Maden aus dem verwesenden Leichnam hervorkriechen. In der Erde ruht der Tote; aus der Erde kriecht der Wurm hervor. So verbindet sich in der Vorstellung vieler Völker das Fortleben des Verstorbenen mit der Schlange. Wenn diese naheliegende Gedankenassoziation im nordischen Volksglauben keine Lebenskraft besessen hat, muß diese Tatsache in der Weise erklärt werden, daß andere Vorstellungen und Empfindungen so lebhaft im Vordergrunde gestanden haben und eine so feste Form gekriegt hatten, daß der Glaube an die Schlangengestalt der Seele nicht aufkommen konnte. Die eine Vorstellungsreihe ist nicht aus der anderen hervorgegangen; sondern beide haben sich aus dem chthonischen Charakter der Schlange selbständig entwickelt. Als kriechendes Tier, das mit dem Boden, in dem es lebt, innig verwachsen ist, verkörpert die Schlange alle geheimen und mächtigen Kräfte, die das Erdinnere birgt, die bösen verderblichen (Vulkane, Sturmwind, giftige Erdgase, Nebel), wie die guten segenbringenden (tierische und menschliche Fruchtbarkeit, Quellen, Heilkräuter, Träume, Schätze u. a.).[1] In dieser Weise wird es auch verständlich daß die Doppelseitigkeit im Wesen der Schlange schärfer ausgeprägt ist als anderswo im Machtglauben. Wenn in dem menschlichen Bewußtsein jede Macht eine Scheu erweckt, welche sich als Furcht und Angezogenwerden kundtut, so gilt diese Ambivalenz der Empfindungen besonders im Schlangenglauben. Unter diesem Gesichtspunkte können wir nicht ohne weiteres der herrschenden Ansicht beipflichten daß „die Auffassung von der Schlange als schreckerregender, unheimlicher Erddämon die älteste, weil natürlichste ist.“[2] In dieser Aussage steckt ein halb verborgener, in der religionsgeschichtlichen Forschung häufig auftretender Anachronismus: den Menschen längst verflossener Zeiten wird die unsrige Auffassung von dem „Natürlichen“ und dem „Ursprünglichen“ beigelegt.

[1] E. Küster: Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. Rel.gesch. Versuche u. Vorarbeiten XIII, 2, S. 61.
[2] E. Küster, a. a. O., S. 94.

Als Gott der Vorratskammer hat Zeus vermutlich einen Sondergott Ktesios abgelöst.[1] Warum erscheint er aber in Schlangengestalt? Parallelen aus dem Gräbermaterial werden diese Frage in das rechte Licht stellen können. „Der Tote ist in Schlangengestalt aus der Erde gekrochen und hat sich dem Altar genähert, den er geschickt erklimmt. Schon scheint er mit dem Munde die Schale erreicht zu haben, und schickt sich an, die dort eingegossene Spende zu genießen."[2] In diesen Worten schildert Sam Wide eine Scene, die auf einem im Museum von Herakleion auf Kreta befindlichen kleinen Marmoraltar plastisch dargestellt ist. In mannigfaltiger Weise hat die griechische und besonders die römische Kunst dasselbe Motiv ausgestaltet. Als Schlange kommt der Tote aus der Erde, ringelt sich um das Grabgefäß oder windet sich an dem Grabaltar hervor um sich die ihm zukommende Nahrung aus dem Spendegerät zu holen.[3] Daß die Verbindung der Schlange mit den Toten von ihrem chthonischen Wesen herrührt, liegt auf der Hand. Dieselbe Natur ist es, die sie zur Beschützerin und Hüterin der Vorratskammer gemacht hat. Kein heiliges Tier war dazu mehr geeignet. Im alten Griechenland wie noch heutzutage an mehreren Orten im Süden wurde nämlich der Kornvorrat in unterirdischen Behältern oder Räumen verwahrt; hier legte man nach der Ernte im Juli nicht nur das Getreide das zur Nahrung diente, nieder, sondern auch dasjenige, das vier Monate später im November ausgesät wurde, um eine neue Ernte hervorzubringen.[4] In der ältesten römischen Landwirtschaft begegnet uns ein ähnliches Verfahren, und dem griechischen Sondergott des Kornspeichers entspricht der römische *Consus*. Sein Altar westlich des Palatin war ein unterirdischer und wurde nur an den Festtagen aufgedeckt; das erinnert an die älteste Art die Feldfrüchte zu bergen, und eben von dem Bergen (*condere*) der Ernte hat der Gott seinen Namen.[5]

Der ursprüngliche Zweck der Panspermie war aber nicht der Gottheit ein Opfer zu bringen. Nach echt bäuerlichem Gedankengang wurde dieses Sämereien- oder Fruchtgemisch in den Kornbehälter

[1] H. Sjövall, a. a. O., S. 70.
[2] ARW. 12, 1909, S. 221.
[3] E. Küster, a. a. O., S. 44 u. 66.
[4] M. P. Nilsson: Den grekiska religionens historia, S. 136.
[5] Wissowa, a. a. O., S. 166 f. F. Altheim: Römische Religionsgeschichte I, S. 65.

niedergelegt um seinen Inhalt ausgiebiger zu machen und durch Kraftzufuhr zu erhöhen. H. Sjövall verweist auf die skandinavisch-finnische Sitte das restlose Leeren einer Scheune oder Kornkiste zu vermeiden, indem man ein Büschlein Heu und ein wenig Getreide zurückließ. „In der Vorratskammer aufgestellt übt der Kadiskos mit seinem Inhalt denselben magischen Einfluß aus wie — um ein allbekanntes Beispiel anzuführen — der Heckpfennig, den man in die Börse tut, damit das Geld nie ausgehe."[1] Schon früher hatte F. M. Cornford behauptet, die Aufstellung des mit einer Panspermie gefüllten Kadiskos habe den Sinn „to put these specimens of grain that was to be used for seed into fertilising contact with the sacred store, in which the life of the corn might be supposed to have a continuous existence."[2]

Verwandte Vorstellungen schimmern in der römischen Sitte des „*mundus patet*" durch. Plutarch erzählt daß bei der Stadtgründung eine zirkelrunde Vertiefung in der Erde gegraben wurde, in die man Erstlinge aller Früchte (ἀπαρχαι παντων) und sonstige Gaben (darunter Erdschollen) hineinwarf. Wegen ihrer gewölbten Form wurde die Grube mundus genannt, und um dieselbe als Zentrum entstand die Stadt.[3] Der mundus der ältesten Ansiedlung auf dem Palatin befand sich dort noch später vor dem Apollotempel und wurde alljährlich an drei Tagen (24. August, 5. Oktober, 8. November) geöffnet. Warde Fowler hat nachgewiesen daß der mundus eine Vorratskammer war, die geöffnet wurde um das neue Samenkorn zu empfangen. Daß der mundus aber auch eine andere Funktion gehabt hat, zeigt folgender Passus bei Varro: „Mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi janua patet".[5] Warde Fowler glaubt daß „the gloomy exit of the ghosts may be a notion superimposed by a later people much concerned with thoughts of the underworld."[6] J. E. Harrison schlägt eine einfachere Erklärung vor. „The same structure," schreibt sie, „is Treasury, Store-House, Tomb, Ghosts and seed-corn from the outset dwell together. It is indeed, perhaps the main business of the ghosts

[1] H. Sjövall, a. a. O., S. 68.
[2] Essays and Studies presented to William Ridgeway, S. 163.
[3] Ebenda, S. 143.
[4] Wissowa, a. a. O., S. 188–189.
[5] Essays and Studies usw., S. 144.
[6] Ebenda, S. 144.

in death to guard and tend the seed-corn, to foster the eternally recurrent cycle of *panspermia* and *pankarpia*."[1] Wir sind geneigt das Verhältnis zwischen den Toten und dem Getreide umzukehren. Die Verstorbenen sind in dieser Verbindung nicht nur die Gebenden. Auch für sie war der Gewinn bedeutungsvoll. Wenn sie mit dem Samenkorn in derselben Behausung zusammen verweilten, war die Absicht aber nicht nur apotropäischer Art. Man war nicht lediglich darauf bedacht sie gegen gefährliche Einflüsse und Mächte zu schützen. Die Sitte hatte zunächst einen positiven Sinn, denjenigen nämlich den Toten die heilige Macht zuzuführen, die dem Samenkorn und seinem Behälter innewohnte. Wenn diese Auffassung das richtige trifft, muß man sie aber auch auf die Sitte überführen, den Leichenbrand in speicherähnlichen Tongefäßen beizusetzen. Es liegt diesem Verfahren nicht — oder jedenfalls nicht hauptsächlich die Absicht zu Grunde, die Verstorbenen zu schützen, ihnen durch Aufbewahrung in einem fest verschlossenen Gefäß den Schutz zu verschaffen, den sie bei ihrem Fortleben im Jenseits brauchten.

Vielleicht können wir hier noch einen Schritt weiter kommen. Die Zauberkraft des Samenkorns offenbart sich in seinem Vermögen neues Leben zu schaffen. Auferstehung ist sein Wesen. In dem speicherähnlichen Leichenbehälter wie in der griechischen Pithosbestattung der geometrischen Zeit[2] dürfen wir somit eine bäuerlich geformte Hoffnung ausgedrückt finden.[3] Daß die Griechen der frühen Eisenzeit von dem Streben beherrscht waren dem Toten in Jenseits die Lebenskraft zu erneuern, zeigt auch die Sitte Granatäpfel aus Ton, vor allem Eier in das Grab niederzulegen.[4] Als Mitgabe für den Toten ist das Ei ebenfalls in der Frühzeit des Germanentums nachgewiesen.[5] Die Glaubensgrundlage dieses Brauches ist nicht zu verkennen: das Ei das wie ein lebloses Ding aussieht und doch ein Lebewesen in sich verbirgt, verkörpert im Grabe das Vertrauen auf das Wiedererwachen des Lebens.

[1] Ebenda, S. 144.
[2] Wiesener, a. a. O., S. 218.
[3] M. P. Nilsson in ARW., 32, 1935, S. 104.
[4] Wiesener, S. 218.
[5] Arch. f. Anthrop. N. F., 6, S. 99. Weitere Lit. bei Fehrte: Deutsche Feste u. Jahresbräuche 1936, S. 111.

Die Grabsitten umfassen auch andere, verwandte Mittel das ersehnte Leben zu verwirklichen. In den verschiedensten, räumlich oft recht weit auseinander liegenden Gebieten sind große bauchige Totenurnen gefunden, die deutliche Zeichen des Frauentums zeigen. Diese verweiblichten Gefäße — mehrere von ihnen rühren von Troja her — dürfen wir vielleicht mit I. Lublinski als „eine Darstellung des heiligen Mutterleibsymbols" auffassen, „in das der Tote zurückkehren mußte, wie das tote Samenkorn in die immer wieder neugebärende Erde, um wie dieses die Gewißheit der Wiedergeburt su erhalten."[1] Die magischen Riten, durch welche der Mensch einst glaubte jede Situation im Leben bewältigen zu können, knüpfen sich an seine heißesten Wünsche. Welcher Wunsch konnte aber heftiger und inniger sein als derjenige die Macht des Todes zu brechen? Zwar kannten die Kulturarmen keinen Erlöser, der in der Auferstehung den Tod überwand. Im Vertrauen auf ihre eigene Kraft konnten aber auch sie jubelnd verkünden: Tod, wo ist dein Stachel?

In diesem Zusammenhang verstehen wir besser eine strittige Notiz bei *Appian*: von den Germanen Ariovists berichtet er sie seien θανατου καταφρονηταὶ δὶ ἐλπίδα αναβίωσεωρ: Verächter des Todes wegen der Hoffnung auf Wiederaufleben.[2] Die meisten Forscher haben diese Stelle als den Ausdruck einer sonst nicht bezeugten germanischen Seelenwanderungslehre aus vorgeschichtlicher Zeit verdächtigt.[3] In dem Worte αναβίωσιρ liegt aber nicht die Vorstellung von der Wiedergeburt eines Toten in einem anderen Menschen, sondern nur von einem Wiederaufleben überhaupt, ein Glaube, der mit der hier behandelten Grabsitte völlig übereinstimmt.

Die Bedeutung die dem Vorratsbehälter als Kraft- und Schutzspender im Glauben der Griechen zukam, hat in der Demeter-Mythe ihren beredtesten Ausdruck gefunden. Schon in der Antike deutete man die Mythe von dem Raube Kores auf das Samenkorn, das in die Erde niedergelegt wird und wieder hervorsprießt. Wie F. M. Cornford hervorgehoben hat, schildert aber die Mythe „the maiden as carried off into a chasm in the earth or in a cave. No one ever *sowed* corn

[1] Zeitschr. f. Ethnol. 64, 1932, S. 117.
[2] Hist. Rom. I, liber IV de rebus Gallicis.
[3] So Mannhardt: Germ. Mythen, S. 320, Anm. 1. Vgl. Helm: Altgerm. Rel.gesch. I, S. 254 f.

in a cave; but it is a very suitable place for *storing* it."[1] Der Raub Kores bedeutet also ihr Hinabsteigen in eine unterirdische Vorratskammer, und so „this place can be regarded at once as the house and treasury of Pluton, the bride-chamber of Kore, and her tomb."[2] Auf Sizilien wird ja auch das Erntefest Κόρης καταγωγή genannt, die Hinabführung der Samenmagd in den unterirdischen Kornbehälter.[3] Hier war Kore, das Kornmädchen, in der Gewalt des unterirdischen Reichtumgottes. Wenn die Zeit der Aussat kam, wurden die Vorratsgefäße aufgetan, Kore stieg hinauf und wurde mit ihrer Mutter wiedervereinigt. So wurzelte die Demeter-Mythe und der ihr zugrunde liegende Ritus in einem Glauben, den man „die Religion des Haushaltes nennen möchte."[4] Die viermonatliche unterirdische Fesselung Kores entspricht, wie P. M. Nilsson dargetan hat, der viermonatlichen Ruhe der Mittelmeervegetation im Sommer, in der kein Halm auf den Äckern steht; weiter nördlich sind die Verhältnisse anders. Daraus zieht Nilsson den wichtigen Schluß „daß der Mythos von dem Niedersteigen der Kore in das unterirdische Reich, ihrer Abwesenheit und ihrer Rückkehr in Griechenland einheimisch, d. h. vorgriechisch ist.[5] Daß aber die Auferstehung Kores in dem Wachstum des Samenkornes begangen und erlebt werden konnte, beruhte, wie Brede Kristensen geistreich und tiefsinnig gezeigt hat, auf der antiken Naturanschauung, der zufolge jeder Lebensprozeß eine Reihe von Schöpfungsakten war, Offenbarungen verschiedenartiger und unabhängiger Kräfte.[6] Die antiken Menschen kannten nicht organische Entwickelung, sondern Auferstehung, d. h. neue Schöpfung, eine Auffassung, die übrigens dem ursprünglichen christlichen Glauben von den Toten nahe lag; die Verstorbenen hatten ja nicht den Tod *überlebt*; sie waren von ihm *auferstanden*. In dem Bewußtsein der Griechen und Römer war die Entfaltung des Lebens mit der Vorstellung von Schöpfung untrennbar verbunden. Daß die Parallelität, ja Identität des Säens und Zeugens den Griechen unmittelbar lebendig war, kommt am eindringlichsten in ihrem Sprach-

[1] Essays and Studies usw., S. 157.
[2] Ebenda, S. 159.
[3] M. P. Nilsson: Den grekiska religionens historie, S. 136.
[4] Ebenda, S. 137.
[5] ARW, 32, 1935, S. 109.
[6] W. Brede Kristensen: Livet fra døden, 1925, S. 179 ff.

gebrauch zutage; das Wort für zeugen und säen, für Samen und Saat ist dasselbe.[1] Das lateinische *crescere*-wachsen, ist von *creare*-schaffen, abgeleitet; wenn etwas entstand, war gleichzeitig etwas geschaffen. In dem Keimen des Samenkornes und in der Auferstehung des Menschen äußerten sich dieselben göttlichen Kräfte. Deshalb war die Analogie zwischen dem Korne in der Erde und dem Menschen im Tode nicht so unsinnig und irrwegig, wie E. Rohde es meinte.[2] In derselben Auffassung wurzeln tief und lebendig die römischen Sondergötter, über die der Unverstand späterer Zeiten seinen Spott ausgelassen hat. Weil die Römer jede neue Stufe in dem Wachstum des Kornes der Wirksamkeit eines besonderen Gottes zuschrieben, waren ihre Kleingötter, diese „Plebejer in dem römischen Pantheon", keine kraftlosen Ausgeburten lebensferner Theoretiker, sondern von echtem, volkstümlichen Glauben erfüllt.[3]

Die magischen und kultischen Bräuche die mit der Vorratskammer verbunden sind, zeugen von der religiösen Bedeutung derselben. Diese Heiligung ist in der bäuerlichen Landwirtschaft natürlich begründet. In jeder Religion läufen Wert und Heiligkeit auf eins hinaus. Unter den Primitiven und Einfachen fließen Werte und Primärbedürfnisse zusammen. Im Mittelpunkte des bäuerlichen Lebens und Glaubens stehen aber Acker und Vieh. Der vitalen Bedeutung des Feldbaues entspricht eine Fülle von Bräuchen, die nicht nur Pflügen, Säen, Pflanzen und Ernte umfassen, sondern auch das Bergen des Ertrags. Der Kornvorrat repräsentiert den ganzen Reichtum des Bauers, an dem er zehren muß, wenn die Natur nichts hergibt. Wenn der Feldertrag unters Dach gekommen ist, werden Scheune, Speicher und Kornbehälter Interessedominanten, die unter dem zu jeder Zeit geübten Wehr- und Kraftzauber die geeigneten Mittel an sich ziehen. Daß die Heiligkeit, die der griechische Bauer seinen Speicherurnen beilegte, zählebig gewesen ist, beweist der Umstand daß man die verschiedenen Phasen seiner religiösen Entwickelung in dieser Heiligkeit abgelagert finden kann. Überaus treffend bemerkt H. Sjövall daß wir hier von einer religiösen Stufenreihe reden können, die für den Werde-

[1] A. Dieterich: Mutter Erde, S. 46.
[2] W. B. Kristensen, a. a. O., S. 182. E. Rohde: Psyche I, S. 292 ff.
[3] W. B. Kristensen, a. a. O., S. 181.

prozeß vieler Kultgottheiten typisch ist: ein magischer Ritus (die Aufstellung des mit einer Panspermie gefüllten Kadiskos im ταμεῖον), der als ein opus operatum ohne Beteiligung irgend eines Gottes wirksam gewesen ist, dann ein Sondergott (Κτήσιος) der durch die Verbindung mit der Hausschlange als theriomorpher Dämon erscheint und die Panspermie als ein Opfer empfängt, zuletzt eine olympische Gottheit, welcher die Schlange und der Kadiskos als Attribut beigelegt werden.[1] Wo man — wie in diesem Falle — mit älteren und späteren Entwickelungsstufen zu tun hat, sind die meisten Forscher geneigt von einer rationalisierenden Haltung Glaubensbildungen gegenüber zu reden, deren ursprünglicher Sinn in Vergessenheit geraten ist. Das ist aber die religiöse Kraft zu unterschätzen, die hier im Werke gewesen ist. Oft sind die späteren Umbildungen von einer Gesinnung getragen, die einen echten und frischen Glauben atmet. In solchen Fällen begegnet uns eine den Menschen tief eingewurzelte Neigung, die ich das Getetz der *religiösen Steigerung* nennen möchte. Das Heilige ist etwas anderes als das Alltägliche. Deshalb fordert es eine Entfernung, die immer aufs neue etabliert werden mus, weil ihr unaufhörlich die Gefahrt droht in die „Welt" hineingezogen zu werden, wo es seine Mächtigkeit verliert, weil in der Alltäglichkeit weder das Gefährliche noch das Begehrenswerte gedeihen können. Wenn der Anthropomorphismus voll entwickelt ist, monopolisieren die Götter alle Heiligkeit, die das Menschenleben ohne sie erzeugt hat. Die Verehrung der Götter nimmt predeistische, magische Riten in sich auf und macht sie zu Kultriten. In der Geschichte des Heiligen bezeichnet somit die Ankunft des Gottes einen Wendepunkt, aber nicht den Ausgangspunkt. Die Riten, durch die der Mensch die Kräfte in seinen Dienst nimmt, sind ursprünglich predeistisch, weil das Heilige, das er begehrt, in den Unentbehrlichkeiten des Lebens sitzt, ehe es die Götter beanspruchen.

Von dieser Betrachtung aus fällt neues Licht auf die nordischen Hofnamen. Man hat feststellen können, daß einfache, unzusammengesetzte Bezeichnungen, wie Egge, Gran, Hval, Nes, Goa, Tjora, Viste usw. älter sind als diejenigen, die einen Natur- oder Götternamen als erstes Glied enthalten.[2] Wie soll man aber die Tatsache

[1] a. a. O., S. 74.

[2] Magnus Olsen: a. a. O., S. 184 ff.

beurteilen, daß das Einziehen der Hofnamen in die religiöse Nomenklatur einer späteren Entwickelung gehört? Die Antwort ist sehr einfach. *Anfänglich gab es eine Zeit, da die Menschen die Götter nicht brauchten, wenn sie ihren Höfen Namen gaben; denn die Heiligkeit saß im Hofe selbst.* Sekundär ist aber das Bedürfnis diese Heiligkeit durch die Götter sanktionieren zu lassen. Die unzusammengesetzten Hofnamen führen uns somit in eine Zeit zurück, wo die Götter noch nicht alle religiösen Werte monopolisiert hatten.

So haben die Götter auch die Häuser der Menschen heimgesucht und sie mit ihrer göttlichen Heiligkeit erfüllt. Aber weder sie noch die Toten haben, wie viele Forscher behaupten, diese Heiligkeit geschaffen. Es ist nicht die Hausbestattung, die das Haus zu einem Heiligtum gemacht hat; vielmehr hat die primäre Heiligkeit des Hauses die Toten attrahiert. Die Beeinflussung ist gegenseitig gewesen. Wenn ein bedeutendes Mitglied der Familie im Hausgrunde beigesetzt wurde, kriegte die Wohnung in ihm einen Schutzgeist; gleichzeitig bekam der Tote den Schutz des Hauses. Die heilige Macht des Hauses ist an der Abhängigkeit der Menschen von ihm zu messen, und diese Abhängigkeit kann nicht größer werden als in dem einsamen Bauernhause, das sein eigenes Feuer hat, selbst seine Lebensmittel hervorbringen, seine Kleider verfertigen, sein Holz beschaffen, seine eigene Quelle haben muß. Der häusliche Segen durchströmt jedes Glied der Gemeinschaft, sei es ein Ding, ein Tier oder ein Mensch. Es gibt keine Ecke im alten Bauernhofe, die nicht in ihrer Weise an dem häuslichen Leben teilnimmt und ihre besondere Rücksicht fordert. Im Vergleiche mit den wichtigen Höhenpunkten des Daseins vollzieht sich das gewöhnliche Alltagsleben des Bauers äußerlich einfach und „weltlich". Bei näherem Zusehen aber zeigt es sich daß die ganze häuslicheTätigkeit sich in bestimmten Formen und Regeln entfaltet, die nicht nur praktischer, gesunder Lebenserfahrung entsprungen sind, sondern den Charakter heiliger Gebote haben.

Unentbehrlich und heilig wie die Wohnung im Leben ist, wird sie es auch im Tode. Im Hause ist der Mensch geboren, im Hause hat er gelebt und gewirkt, im Hause ist er gestorben. Kein Wunder daß er auch im Hause oder in einem hausähnlichen Raum bestattet wird. Kräftiger als irgendwo beherrschte der Hausgedanke die Grabsitten unserer Vorfahren. In ihren drei Hauptformen: Dolmen, Gang-

gräbern und Steinkisten stellten schon die Megalithgräber das Haus des Toten dar. Besonders eng wird der Zusammenhang von Haus und Grab, wenn wir mit F. Behn annehmen dürfen, daß die Megalithbauten vielfach ursprünglich Häuser waren, die erst später für Begräbniszwecke verwendet wurden.[1] Mitunter hat man in dem Grabhügel eine regelrechte Wohnstätte für den Toten gefunden. Die ältesten Spuren derartiger Gräber gehen bis in die Zeit der Schnurcheramik zurück. In den Einbauten der frühbronzezeitlichen Grabhügel von Leubingen und Helmsdorf sind die Häuser der Lebenden bis in die letzten Einzelheiten des Aufbaues wiedergegeben.[2] Wenn die Verbrennung der Leichen einen größeren Raum überflüssig machte, konnten für die Asche Hausurnen verwendet werden, die das Hausbild mit dem Aschenbehälter verbinden. Schließlich wurde das Jenseits wie ein Haus vorgestellt. So hat sich durch alle vorgeschichtlichen Zeiten die ehrwürdige kultische Bedeutung des Hauses im Sinne der Totenheimat erhalten. Außerhalb des Nordens manifestiert sich die Macht desselben Hausgedankens im griechischen Götterkult; ihm wurde ja ein Tempel errichtet, dem das nordische Viereckhaus als Vorbild diente.

Für denjenigen der den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Hausurnen sucht, ist es weder erforderlich noch möglich in Einzelheiten zu gehen. Es ist nicht möglich, weil das Material für einen detallierten Vergleich zwischen Wohnung und Hausurne keine genügende Grundlage bietet; die Voraussetzung, unter welcher die Archäologen lange gearbeitet haben, daß die Hausurnen ein zuverlässiges Bild von der äußeren Erscheinung vorgeschichtlicher Wohnbauten vermitteln, hat versagt. Es ist auch nicht erforderlich eine eingehende Parallelisierung zu verfolgen, weil ja dem Religionshistoriker nicht daran gelegen ist sich in bautechnische Details zu vertiefen. Er greift die Frage von einer anderen Seite an; in den Grabformen sucht er solche Züge nachzuspüren, die in Glauben und Sitte der Völker ihre Erklärung finden können.

Wenn also die Hüttenurnen die Hausforscher zum Teil im Stiche lassen, ist andererseits schon der Haupteindruck, den sie geben, derart, daß er den Religionshistoriker fesseln muß. Auf „Pfählen errichtet,

[1] Reallex. d. Vorgeschichte V, S. 215.
[2] Ebenda IV, 2, S. 488.

mit Lehmschlag, Strohdach, das wieder Holzsparren und Firstgabel halten, oft außer der mit einem Bronzeriegel verschlossenen Tür noch mit einem Fenster an der Seite, die Sparren gern in Tierköpfe auslaufend, unter der Firstgabel ein Rauchloch, die Außenwände entweder geweißt oder bemalt, Dach, Tür und Wände mit Linearzierat, besonders gern Mäandermotiven und Hakenkreuzen, oft überreich geschmückt, vorn oftmals mit vorgestellt zu denkenden, vereinzelt auch so ausgeführten Pfählen vorhallenartig erweitert", bietet die italische Hausurne ein Bild dar, das „stets mit liebevoller Sorgfalt ausgeführt" ist.[1] Wer aber die Hausurnen auf dem Hintergrunde römischer Religionsgeschichte betrachtet, wird sich hauptsächlich für deren Türkonstruktion interessieren. Von einer Untersuchung dieses Details erwartet er den größten Ertrag, und er wird nicht getäuscht. Wenn man die Arbeiten von Montelius,[2] v. Duhn,[3] Behn,[4] Sundwall[5] und Messerschmidt[6] durchblättert, bekommt man schnell einen lebhaften Eindruck von der Sorgfalt, die der italischen Hausurnentür gewidmet ist. Oft ist die Türöffnung oben und an den Seiten von einem breiten, hohen Rahmen umgeben, während unten eine niedrige Schwelle den Abschluß bildet.[7] An den Seiten springen häufig Pfosten hervor, welche vermutlich ein kleines Halbdach getragen haben, das den Eingang beschützen sollte.[8] Die übrigen Einzelkeiten variieren, zeugen aber durchgehend von sorgfältiger Arbeit. Hinsichtlich der Türbefestigung unterscheidet Sundwall drei Arten: 1) Riegel hinter der Türplatte, 2) Riegel vor der Türplatte, 3) Bronzedraht durch Löcher in den Ecken.[9] Die Türöffnung ist stets mehr oder weniger viereckig, ganz außergewöhnlich ist die ovale Form. Besonders interessant ist der Umstand, daß die Türkonstruktion der Hausurnen in anderen Bauarten weiterlebt. So hatte die *aedes Vesta*, die ursprünglich kein Heiligtum, sondern ein Staatsbau war, ringsum Pfähle

[1] Fr. von Duhn in Reallex. d. Vorgeschichte V, S. 227.
[2] O. Montelius: La civilization en Italie depuis l'introduction des metaux.
[3] Fr. von Duhn: Italische Gräberkunde 1824.
[4] Fr. Behn: Hausurnen. Vorgeschicht. Forsch. I, 1924.
[5] Joh. Sundwall: Die italischen Hüttenurnen. Act. Ac. Ab. IV, 1925.
[6] Messerschmidt: Bronzezeit u. frühe Eisenzeit in Italia, 1935.
[7] Sundwall, a. a. O., S. 10.
[8] K. Friis Johansen: De forhist. Tider i Europa I, S. 356 f.
[9] Sundwall, a. a. O., S. 55.

als Stützen des vorspringenden Daches; darin möchte Sundwall eine Weiterbildung der Türpilaster der Hausurnen sehen.[1]

Der religionsgeschichtliche Wert dieser tönernen Aschenurnen beruht darauf, daß die Tür in Glauben und Sitte der Völker, besonders der antiken, eine bedeutungsvolle Rolle spielen. Weil die Haustür den Schutz der Umfriedigung unterbricht, wird sie ein besonders kritischer Teil des Hauses, durch die nicht nur Menschen, sondern auch allerhand Unheil in das Haus hineinzukommen sucht. Auf der Festigkeit der Tür braucht nicht immer besondere Rücksicht genommen zu werden, oft genügen einfache, aber zauberkräftige Mittel um sie zu schützen.[2] Deswegen findet man überall am Eingang des Hauses apotropäische Mittel angebracht oder vergraben, die dem Unsegen wehren sollen. In manchen Gegenden Westfalens steckt man nur grünes Reis in den Hausring; dann darf kein Fremdes hinein. Vielfach stellt man zu gleichen Zwecken einen Besen verkehrt vor die Tür. Im Mittelalter benutzte man einen Kuhschwanz zum Verschluß. In heidnischer Zeit werden Distel, Ähren und andere Mittel erwähnt. Mit dem Christentum kamen Kreuze, mit denen die deutschen wie die nordischen Völker ihre Türe beschützen. Bei allen wichtigen Abschnitten des Lebens, Geburt, Hochzeit und Tod, war man bemüht die Tür zu schützen.[3] Die Athener hingen bei einer Geburt Wollbinden oder Wollkränze an die Tür. Über dem Eingang segnende Hausinschriften treten besonders häufig hervor. Altgriechisch ist die Wendung μηδεω εισίτω κακόν.[4] Um Tore fester zu machen vergrub man ein Opfer darunter. Unter der Kirchentür in Thyholm soll ein lebender Knabe vergraben worden sein; sein Bild wurde an der Kirchenwand eingehauen.[5]

Weit verbreitet ist die Vorstellung daß Geister in der Nähe der Tür weilen. Aber nur bei *einem* Volke hat sich der Türkult in eine eigene Gottesgestalt verdichtet. Ebenso alt und eigentümlich wie die Torverehrung der Römer ist ihr Türgott *Janus*. Sein Name gibt sein Wesen als Türgott an. Das Wort *ianus*, das später nur den Torbogen bedeutete, diente in ältester Zeit auch zur Bezeichnung des Hauseinganges. Er ist an die Stelle der magischen Mittel getreten, die die Tür schützen sollten.[1'] In dieser Funktion überwachte er den Durchgang. Die Römer kannten einen alten Brauch, demzufolge bei Kriegsbeginn das Heer durch ein feierlich geöffnetes doppeltoriges Kultgebäude hindurchzog, das bei Kriegsende nach abermaligem Durchzug geschlossen wurde.[2'] Der Durchgang geschah durch das als *ianus geminus* bezeichnete Doppeltor, das aus zwei parallel stehenden, seitlich durch Mauern oder Schranken verbundenen Torbögen bestand und auf der Nordostecke des römischen Forums errichtet war.[3'] In diesem Janusdoppeltor hatte, wie Sarasin gezeigt hat, der römische Triumphbogen sein Urbild.[4'] Der Torgott Janus war also genauer „Gott des sakralen Durchgangs, und wir müssen in seinem Kult einen Durchgangsritus vermuten".[5'] Der Durchgang gehört zu den Übergangsriten, die das menschliche Leben erneuern. Er ist nicht nur Sühne, Reinigung, sondern Wiedergeburt. Wer durch das sakrale Tor schreitet, durch den Erdhügel kriecht, sich durch das Baumloch zwängt, ist neugeboren.[6'] In China heißt die Geburtsbegehung der „Durchgang durch die Mitte" und wird unter einer Bambuspforte ausgeführt.[7'] Wenn die Römer den Feinden das Leben schenkten, geschah es durch eine sakrale Handlung. Die Gefangenen wurden durch das Joch, das aus drei Speeren oder Balken ausgeführt wurde, in die Heimat entlassen. Das Joch war also kein Sklavenjoch, sondern ein Janustor, das Symbol des Überganges von Tod zu Leben oder von Leben zu Tod; unter das Joch zu gehen bedeutete keine Demütigung und Unterwerfung, sondern eine Rettung und ein Neuanfang des Lebens.[8']

Von den römischen Riten, in denen Janus eine Hauptrolle spielt, geht der Gedanke ungesucht und unwillkürlich nordwärts. Man braucht sich nicht auf die dreisten Kombinationen Huths zu stützen[9'] um in

[1] Ebenda, S. 77.
[2] Sartori: Sitte und Brauch II, 1924, S. 24.
[3] E. Samter, a. a. O., S. 141. Handw. d. deutschen Aberglaubens II, S. 1195—1198.
[4] Weinreich in ARW. 18, 1915, S. 8 f.
[5] Aarbog f. dansk Kulturhistorie 1892, S. 27.

[1'] L. Deubner in 'Lehrb. d. Rel. geschichte' II, S. 434.
[2'] O. Huth in ARW. 32, 1935, S. 198.
[3'] Wissowa, a. a. O, S. 92.
[4'] Huth, a. a. O., S. 196.
[5'] Ebenda, S. 194.
[6'] Hwb. d. A. II, S. 447 ff. Th. Zachariae: Kleine Schriften 1920, S. 240 ff.
[7'] G. van der Leeuw, a. a. O., S. 175.
[8'] W. Brede Kristensen, a. a. O., S. 135.
[9'] O. Huth: Janus, ein Beitrag zur altröm. Rel. geschichte, Bonn 1932.

der germanischen Welt verwandte Bräuche und Vorstellungen zu finden. Zwar kannten die Germanen keinen Gott, die dem römischen Janus wesensgleich war, wenn man nicht hier *Tuisto* heranziehen will. Das Einzige aber was uns dazu berechtigen könnte einen solchen Vergleich zu ziehen, ist nur der Name dieses Gottes. Wenn man mit Wackernagel[1] das Wort *Tuisto* mit ndl. *twist*, an. *tvistr* verbindet und den Gott als den Getwisteten, den Zwiefachen oder Doppelten auffaßt, wird es berechtigt ihn in die hermaphroditischen Urwesen einzureihen, zu denen auch Janus gehört.[2] Als Gott des Durchganges und Überganges, allen Anfangs und Endes war Janus *geminus*, doppelt, wiederholt, zwiefach und dann der Zwilling, der mit einem doppelten Gesicht dargestellt wurde. Festeren Fuß als in diesen Konstruktionen kriegen wir aber, wenn wir den nordischen Rasengang in den hier erörterten Zusammenhang hereinziehen. In dem nordischen Brauch des „ganga undir jarðarmen" begegnet uns ein Ritus, der in Form und Inhalt dem römischen Durchgang entspricht. J. de Vries, der diesem Rituell eine Spezialuntersuchung gewidmet hat,[3] beschreibt ihn so: „Die Menschen, die zusammen unter das *jarðarmen* treten, sterben einen symbolischen Tod; durch die Mischung einiger Blutstropfen wird ein Brüderverhältnis herbeigeführt und nachher kehren sie als richtige im Blut verbundene Brüder in das Leben zurück."[4] Wenn ein Kranker unter dem Rasenstreifen auf die blosse Erde trat und wieder hervorkam, war er durch den Tod zum neuen Leben wiedergeboren und hatte die Krankheit abgestreift.[5] In der Hochspannung, die der drohende Tod hervorrief, empfanden die heiligen römischen Krieger dieselbe Lebenserneuerung, wenn sie durch das Janustor marschierten. Nach einem Zeremoniell, das uns leider unbekannt ist, zogen auch die Germanen als eine geweihte Schar in den Krieg.[6]

Auch auf anderen Gebieten war die Türverehrung den Germanen vertraut. In den verschiedensten deutschen Gauen ist die Sage überliefert, daß das Wilde Heer durch Häuser oder Scheunen, in denen

---

[1] ZfA., 6, S. 17.
[2] J. de Vries, a. a. O. I, S. 216–217.
[3] J. de Vries: Der altnordische Rasengang APhS, 3, 1928, S. 106 ff.
[4] Ders.: Altgerm. Rel. geschichte II, S. 44.
[5] Ebenda.
[6] V. Grönbech: Vaar Folkeæt i Oldtiden (dän. Ausg.) III, S. 161.

zwei Tore vorn und hinten gerade gegenüberliegen, hindurchzieht.[1] In Anknüpfung an O. Höfler, die früher nachwies, daß die Sagen vom Wilden Heer zu einem wesentlichen Teil Spiegelungen von bündischen Kulten sind,[2] hat O. Huth wahrscheinlich gemacht, daß dem Durchzug der umziehenden Jungmänner durch doppeltorige Gebäude ein Kultbrauch zugrunde liegt, der dem römischen Durchgangsritus als urverwandt zu betrachten ist. „Es muß als bereits indogermanischer Brauch gelten, daß kriegerische Kultbünde während ihrer Feste vor allem zur Wintersonnenwende- und Frühjahrszeit einen Durchzug durch ein doppeltoriges Kultgebäude unternahmen."[3]

Unter den Kulturelementen, mit denen der italische Einfluß über Hallstatt-Lausitz das Norden bereicherte, haben auch die Hausurnen ihren Platz.[4] Kein religiöser Wert wechselt indessen Besitzer als wäre er ein lebloses Ding. Sein Übertragen, das eine seelische Empfänglichkeit voraussetzt, ist nur unter Menschen möglich, die ihn wiedergebären, weil sie ihn brauchen. Als die Hausurnen nach Norden kamen, glitten sie in einen Hauskult hinein, der ihre Heiligkeit bewahrte und stärkte. Im kalten Klima des hohen Nordens ist das Haus unentbehrlicher als irgendwo. Hier hat es die Hand mit einer Sorgfalt gebaut und erhalten und es die Seele mit einer Zärtlichkeit gepflegt, die nirgends größer sein kann. Im Norden ist die Wohnung in die reichste religiöse Vegetation eingesponnen.

---

[1] A. Huth in ARW., 32, 1935, S. 193.
[2] O. Höfler: Kultische Geheimbünde der Germanen, I, 1934.
[3] A. Huth, a. a. O., S 200.
[4] Ich schließe mich hier Broholm an (Aarb. f. nord. Oldk. 1933, S. 199 f.), der überzeugend nachgewiesen hat, daß die dänischen Hausurnen später sind als die deutschen, weshalb die Hausurnenbestattung nicht in Dänemark entstanden sein kann, was viele deutsche Forscher (Wahle, Schulz, Behn, Engel u. a.) behaupten.